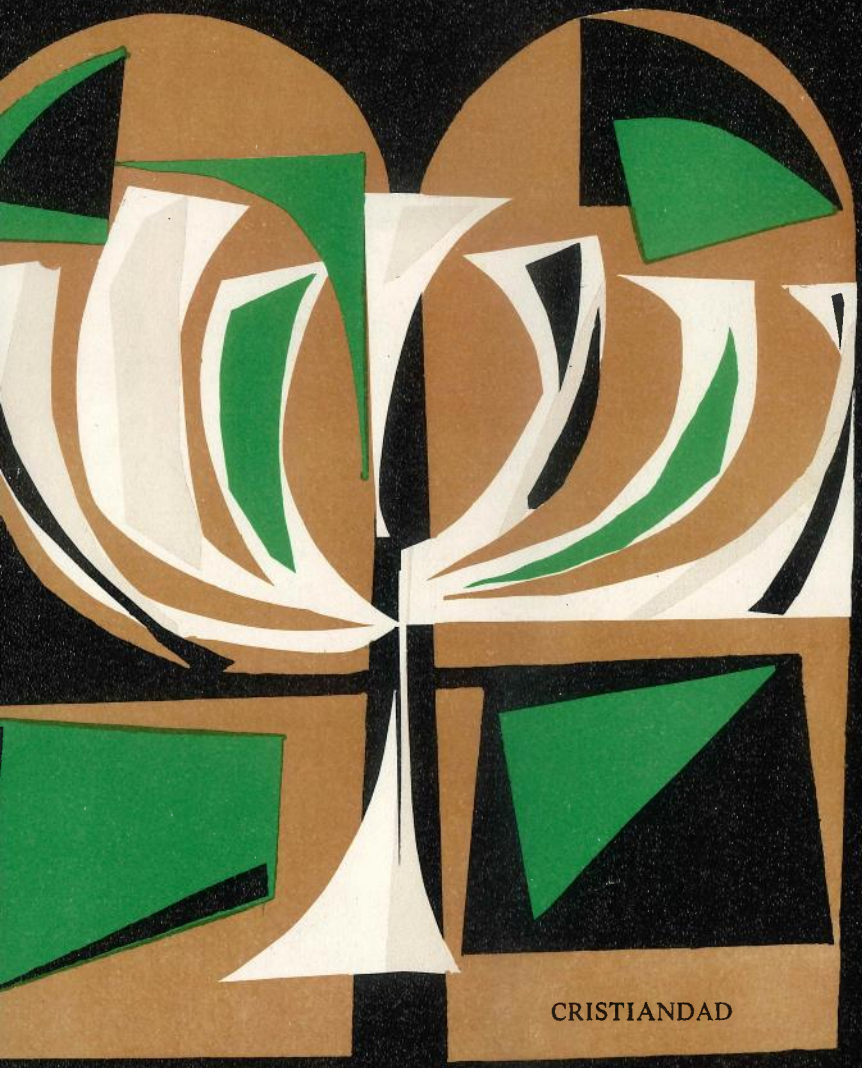
WALTHER ZIMMERLI

MANUAL DE TEOLOGIA DEL ANTIGUO TESTAMENTO



CRISTIANDAD

WALTHER ZIMMERLI

MANUAL DE TEOLOGIA DEL ANTIGUO TESTAMENTO

EDICIONES CRISTIANDAD
Huesca, 30-32
MADRID

Este libro fue publicado por
KOHLHAMMER VERLAG, Stuttgart 1972
con el título
GRUNDRISS DER ALTTESTAMENTLICHEN THEOLOGIE

*

Lo tradujo al castellano
ANTONIO PIÑERO

Derechos para todos los países de lengua española en
EDICIONES CRISTIANDAD
Madrid 1980

Depósito legal: M. 38.791.—1980 ISBN: 84-7057-281-4

Printed in Spain
ARTES GRÁFICAS BENZAL, S. A. - Virtudes, 7 - MADRID-3

CONTENIDO

Prefacio 9
Objetivo y fundamento 11
Sobre el modo de la exposición 12

I. *FUNDAMENTOS*

1. El nombre de Yahvé 15
2. Yahvé, Dios de Israel desde Egipto 20
3. Yahvé, Dios de los Padres. La promesa 26
4. Yahvé, creador y rey 32
5. Elección de Israel 45
6. Yahvé, Dios del Sinaí. Alianza y mandamientos 50

II. *EL DON DE YAHVE*

1. La guerra y la victoria 63
2. La tierra y la bendición 69
3. El don de la presencia divina 75
4. Carismas de gobierno y magisterio 88
   a) Moisés y Josué 88
   b) Jueces y Nazireos 90
   c) El rey 93
   d) El sacerdote 103
   e) El profeta 110
   f) El sabio 120

III. *EL MANDAMIENTO DE YAHVE*

1. Contexto y naturaleza de los mandamientos 122
2. El primer mandamiento 130
3. La prohibición de imágenes 135
4. El mandamiento sobre el culto y los ritos 140
5. El mandamiento de Yahvé sobre el trato con los hombres y sus bienes 151

IV. *LA VIDA ANTE DIOS*

1. Respuesta de obediencia 160
2. Alabanza y súplica 169
3. La vida diaria y sus misterios (la sabiduría) 177

V. *CRISIS Y ESPERANZA*

1. El hombre entre el juicio y la salvación. Historia de los orígenes 191
2. La crisis de Israel en su literatura histórica 201
3. Juicio y salvación de Israel en los profetas escritores ... 209
   a) La profecía escrita del siglo VIII 210
   b) La profecía en los albores del destierro babilónico ... 229
   c) La pofecía al final del destierro y en la época posexílica 248
4. La apocalíptica veterotestamentaria 263
5. Apertura del mensaje veterotestamentario 270

Citas bíblicas 273
Indice analítico 287

PREFACIO

Un manual de teología del AT debe conseguir un doble objetivo: recoger las afirmaciones centrales del mismo AT y ofrecer una visión sintética de sus diversos enunciados sobre Dios, que no se refieren a un Dios genérico, sino únicamente a Yahvé. El limitado número de páginas de un manual constituye una grave dificultad para lograr ambos objetivos. Se impone una selección. Pero ninguna selección puede complacer a todos. Hay que insistir en aquello que se considera esencial. Esto presupone forzosamente una determinada manera de entender el Antiguo Testamento, que no todo el mundo comparte. El presente manual —que al autor le gustaría completar con una obra más amplia sobre el tema— parte de que la confrontación de Yahvé con su pueblo alcanza su máxima profundidad en la profecía veterotestamentaria, la cual nos descubre el ser del «Dios de Israel», del que da testimonio el Antiguo Testamento incluso cuando tal denominación no aparece explícitamente, y el ser del hombre ante este Dios.

La presente obra no se propone tanto hablar «sobre» el Antiguo Testamento cuanto hacer que éste hable con sus propias palabras. Por ello es muy recomendable que el lector tenga a mano el Antiguo Testamento, que lea los pasajes citados, que consulte los textos extrabíblicos a que se alude en ocasiones y que utilice, en la medida de lo posible, un diccionario hebreo. Para facilitar las cosas a los no iniciados en la lengua hebrea hemos evitado los caracteres hebreos mediante una transcripción simplificada. La *p* sin *dages* se transcribe por *f*. Los temas verbales se trasliteran normalmente sin vocales.

Las referencias bibliográficas planteaban un problema especial, puesto que era absolutamente imposible ofrecer datos exhaustivos. He optado por sintetizar la bibliografía en cuatro bloques: 1) monografías clásicas cuyo conocimiento es conveniente para entender el pensamiento veterotestamentario (Gunkel, Mowinckel, Alt, Noth, von Rad, etc.); 2) artículos y monografías que ofrecen ulterior información bibliográfica; 3) artículos y monografías más específicos, mencionados en el texto; 4) artículos y monografías del propio autor en los que se desarrolla con mayor amplitud lo que los reducidos límites de un manual obligan a exponer como simples enunciados sin entrar en discusión con otras opiniones.

La lista bibliográfica que aparece al final de cada apartado sigue el orden de las referencias incluidas en el texto. Por razones de espacio no hemos mencionado expresamente las modernas teo-

logías del AT ni los comentarios. El lector iniciado advertirá hasta qué punto depende de ellos el presente manual, en particular de la *Teología del AT* de Gerhard von Rad.

En testimonio de gratitud, dedico esta obra a la Universidad de Estrasburgo, uno de cuyos profesores, Edmond Jacob, nos ha hecho el regalo de una amplia exposición titulada *Thèmes essentiels d'une Théologie de l'Ancien Testament*. Esta Universidad ha añadido un lazo académico a los que, a través de mi madre, me unían con Estrasburgo.

Agradezco a Ch. Jeremias su colaboración en la preparación del libro y a S. Böhmer la confección de los índices.

W. ZIMMERLI

OBJETIVO Y FUNDAMENTO

Una «teología del Antiguo Testamento» tiene por objeto exponer, en su trabazón interna, lo que el AT dice sobre Dios.

La colección de escritos del AT no se nos ha transmitido como un legado casual del antiguo Israel. Tal colección fue reunida en forma de canon o «regla». La denominación de «Ley», que el NT da en ocasiones al AT, traduce la palabra hebrea Torá *(tōrāh)*, que en realidad significa «instrucción». El canon hebreo se formó en tres estadios sucesivos. El primero, la Torá en el sentido más estricto (de Gn a Dt), alcanzó la máxima veneración en la lectura sinagogal. El segundo, «los Profetas» (los libros narrativos, de Jos a 2 Re, los proféticos Is, Jer, Ez y los 12 profetas menores), fue interpretado como una exégesis histórica de la Torá. El tercero, designado con el anodino título de «Escritos», reúne materiales muy diversos (Sal, Prov, Job, los cinco «Rollos», el libro apocalíptico de Daniel y la doble narración del Cronista: Esd-Neh y Cr).

Los judíos de lengua griega que habitaban en Egipto formaron, en época relativamente reciente, una colección de escritos más amplia que el canon hebreo: la Biblia griega o versión de los Setenta (LXX). Esta colección pasó luego a la Vulgata y en el 1546, por un decreto del Concilio de Trento, fue sancionada como la forma válida del AT en la Iglesia católica. Las Iglesias de la Reforma volvieron al canon hebreo, no sólo por el influjo del Humanismo, sino también por razones de contenido. Lutero añadió como apéndice a su traducción de la Biblia algunos de los escritos no contenidos en el canon hebreo, que llamó apócrifos, los cuales «no son equiparables a la Sagrada Escritura, pero son provechosos y útiles».

La presente teología del Antiguo Testamento toma como base el canon hebreo-arameo.

SOBRE EL MODO DE LA EXPOSICION

El AT constituye un cuerpo de escritos que se formó en un lapso de casi mil años. Israel, en cuyo seno surgieron los escritos reunidos en el AT, recorrió en ese tiempo un largo camino. De los comienzos nomádicos se pasa a la sedentarización en Canaán. Los pastores se trasforman en agricultores y alcanzan los primeros estadios de la cultura urbana. Entre los grupos de israelitas hay al principio una laxa unión preestatal, de la que se pasa luego a fundar un Estado, primero con un reino y después con dos. Los dos reinos caen bajo los golpes de los imperios asirio y neobabilónico. El pueblo pierde su condición de Estado, y sus estratos espirituales más vivos viven, en parte, en la lejanía del exilio mesopotámico. Más tarde se consolida en torno a Jerusalén una nueva estructura parecida a un Estado eclesiástico bajo la dominación persa y luego bajo la greco-macedónica.

La investigación más reciente ha descubierto, además, que todo ese movimiento histórico, los cambios de las estructuras sociológicas y las consiguientes transformaciones de la vida litúrgica, que va dejando de desarrollarse en múltiples santuarios para terminar por concentrarse en Jerusalén —si bien la realidad del exilio obliga a crear otros lugares de oración lejos del país—, tienen también su aspecto interior en el plano de la fe. Ciertas tradiciones religiosas reciben una nueva interpretación en las nuevas situaciones. Según la ley del estímulo y la respuesta, los nuevos retos históricos obligan a dar una fórmula nueva a la solución.

Una exposición de la teología del AT no podrá pasar por alto todo ese movimiento, sobre todo porque la fe veterotestamentaria no vive en una interioridad separada del mundo y de la historia ni guarda allí su *arcanum,* sino que está en constante relación con el mundo, en contacto con los acontecimientos, y tiene que enfrentarse con todo lo que le sale al encuentro en el plano de la historia.

Pero por otro lado hay que preguntar si «la trabazón interna de lo que el AT dice sobre Dios», trabazón que debe exponer toda teología del AT, reside sólo en la continuidad histórica, es decir, en el río caudaloso de la sucesión de acontecimientos históricos.

El AT enseña algo distinto: mantiene con firmeza la fe en la «mismidad» de Dios, al que conoce bajo el nombre de Yahvé. A través de todos los cambios sostiene que el Dios Yahvé quiere estar en relación con el pueblo de Israel. Incluso en la tribulación y el dolor de que «no es la misma la diestra del Altísimo» (Sal 77,11), la fe se refugia en esta confesión y «recuerda» las ante-

riores «proezas de Yahvé» (77,12). Aquí, en Yahvé mismo, que se ha manifestado en sus obras anteriores, cree la fe encontrar la única continuidad válida a que puede aferrarse.

Por eso hemos creído conveniente comenzar por ese núcleo en que se encuentra la continuidad interna en que cree Israel. Pero hay que añadir inmediatamente un segundo elemento. La fe veterotestamentaria sabe que Yahvé no fue Dios de Israel desde el comienzo del mundo. En la historia de los orígenes, cuando Gn 10 traza el gran mapa de los pueblos, no aparece aún Israel. La historia de Israel comienza a perfilarse como promesa en Gn 12, donde empieza la historia de Abrahán, y al hablar de los «padres» que de él descienden. Israel —cuyo nombre va inicialmente unido al patriarca Jacob, según Gn 32,9 (35,10)— aparece como pueblo al comienzo del Exodo.

A este llamativo fenómeno va unido otro. J, la más antigua de las fuentes escritas, emplea con toda naturalidad el término Yahvé para designar al Creador ya a partir de Gn 2,4b, es decir, en el contexto de la historia del comienzo del mundo. En cambio, las otras dos corrientes narrativas, E y P, saben que el nombre de Yahvé fue revelado por primera vez a Moisés cuando éste recibió el encargo de sacar a Israel de Egipto. Parece que aquí se ha conservado el recuerdo exacto de que sólo se puede hablar del Yahvé veterotestamentario a partir del momento en que se revela como Dios de Israel y lo libera del cautiverio egipcio.

También en este punto creemos conveniente partir en nuestra exposición del punto en que la fe veterotestamentaria confiesa al Dios de Israel bajo el nombre de Yahvé.

W. Zimmerli, *Alttestamentliche Traditionsgeschichte und Theologie,* en *Hom. G. von Rad* (1971) 632-647; R. Smend, *Die Mitte des Alten Testaments:* ThSt (B) (1970) 101.

SIGLAS UTILIZADAS

ANET	*Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament,* ed. por J. B. Pritchard (Princeton 1950).
APOT	*Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament,* ed. por R. H. Charles (Oxford 1913).
ARM	Archives royales de Mari.
BBB	Bonner biblische Beiträge (Bonn).
BEvTh	Beiträge zur Evangelischen Theologie (Munich 1935ss).
BGL	Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig (Leipzig 1846ss).
BSt	Biblische Studien (Friburgo 1896ss).
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament (Stuttgart 1926ss).
BZ	«Biblische Zeitschrift».
BZAW	Beihefte zur ZAW (Berlín).
DTAT	*Diccionario teológico del AT* I (Ed. Cristiandad, Madrid 1978. Traducción del *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament,* Stuttgart 1971ss).
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments (Gotinga 1903ss).
HO	*Handbuch der Orientalistik,* ed. por B. Spuler (Leiden 1948ss).
KAI	H. Donner-W. Röllig, *Kannanäische und aramäische Inschriften,* 1962, 1964.
NKZ	«Neue Kirchliche Zeitschrift» (Leipzig 1980ss).
OTS	«Oudtestamentische Studiën» (Leiden 1942ss).
RThPh	«Revue de Théologie et de Philosophie» (Lausana 1868ss).
SGK	«Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft» (Berlín 1924ss).
DTMAT	*Diccionario teológico manual del AT* I (Ed. Cristiandad, Madrid 1978. Traducción de *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament,* Munich 1971).
ThB	Theologische Bücherei (Munich).
ThEx	Theologische Existenz heute (Munich 1933ss).
ThLZ	«Theologische Literaturzeitung» (Leipzig 1878ss).
ThZ	«Theologische Zeitschrift» (Basilea 1945ss).
VT	«Vetus Testamentum» (Leiden 1951ss).
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament (Neukirchen).
ZAW	«Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft» (Giessen/Berlín 1881ss).
ZDMG	«Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft» (Leipzig 1847ss).
ZDPV	«Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins» (Leipzig 1878ss).
ZThK	«Zeitschrift für Theologie und Kirche» (Tubinga 1891ss).

I

FUNDAMENTOS

«Yo soy Yahvé, tu Dios, que te saqué del país de Egipto, de la casa de servidumbre. No tendrás otros dioses junto a mí» (Ex 20,2s; Dt 5,6s).

Al comienzo de la gran revelación de Dios a Israel en el Monte Sinaí aparece la proclamación del decálogo, introducida solemnemente por la frase que acabamos de citar. El Dios que se manifiesta en los fenómenos atmosféricos se revela con su nombre, remitiendo al mismo tiempo a la gesta de la liberación de Israel de la servidumbre, a partir de la cual puede y debe conocerlo su pueblo.

El recuerdo de esa liberación y de la posterior conducción hacia Canaán, que encuentra un eco en los posteriores sumarios y fórmulas confesionales, constituyó también el núcleo de la primera parte del canon —el Pentateuco—, hoy toscamente ampliada. Por ello conviene comenzar las consideraciones fundamentales de la parte introductoria hablando de Yahvé (1), el Dios de Israel desde Egipto (2), estudiar luego el núcleo de lo que se dice previamente sobre el Dios de los padres (3) y el Creador del mundo de que habla la historia de los orígenes (4) y terminar analizando los teologúmenos de la «elección» (5) y la alianza (6), que describen más detalladamente la relación de Yahvé con Israel.

1. *El nombre de Yahvé*

La fe veterotestamentaria designa a su Dios con el nombre de Yahvé. Esa pronunciación del tetragrama *(Yahwāēh)*, que no aparece ya en la vocalización masorética, puede establecerse con gran probabilidad gracias a los datos que ofrecen los Padres de la Iglesia.

Los pasajes en que se evita conscientemente el nombre de Yahvé pueden explicarse de ordinario en base a determinadas consideraciones. El hecho de que E y P lo eviten antes de la época mosaica obedece a una determinada visión de la historia de la revelación, de la que hablaremos inmediatamente. La ausencia del nombre de Yahvé en el llamado salterio elohísta (Sal 42-83) es consecuencia de una reelaboración, tras la que podría estar latente el temor a pronunciar el nombre santo de Dios, que condujo más

tarde a que en el judaísmo se evitara totalmente la pronunciación del tetragrama. Esta tendencia parece influir también en el libro de Ester. En los discursos de los capítulos 13-37 del libro de Job se evita el nombre de Yahvé y se sustituye por el más general *ʾaelōah* o *šadday* porque en tales pasajes hablan entre sí personajes no israelitas. Las introducciones de los discursos divinos y la narración marginal de los caps. 1s y 42 utilizan con toda naturalidad el nombre de Yahvé. También en otros lugares, por ejemplo en la historia de José, se evita el nombre de Yahvé en boca de no israelitas. En Ecl, la evitación del nombre de Yahvé guarda relación con el distanciamiento general de ese sabio con respecto a Dios (cf. páginas 184-187). Los últimos capítulos del libro de Daniel ponen de manifiesto que las expresiones «Dios del Cielo», «Dios Supremo» o simplemente «Dios» designan al mismo Señor que es invocado con el nombre de Yahvé.

Para el hombre del Antiguo Testamento, el «nombre» es algo más que una etiqueta intercambiable: es algo que afecta a la persona nombrada y permite llamarla. En este contexto se imponen dos preguntas:

1. ¿Cómo llegó la fe veterotestamentaria a conocer el nombre de su Dios? El AT da a esta pregunta diversas respuestas:

a) J emplea con toda naturalidad el nombre de Yahvé en la historia de los orígenes y en la de los patriarcas.

En el contexto de J es llamativa la observación de Gn 4,26, según la cual se comenzó a invocar el nombre de Yahvé en los días de Henoc, representante de la tercera generación de hombres. Puesto que Henoc, como Adán, significa simplemente «hombre», tras la observación citada se puede colegir la versión de que Yahvé fue ya invocado en la generación del hombre primigenio. El texto actual puede interpretarse, según Horst, a partir de la distinción —bien conocida en la historia de las religiones— entre el Dios supremo del comienzo (es decir, el Creador) y el Dios invocado en el culto del presente histórico. Lo específico del AT consiste en que el Creador y el Invocado en el culto son el mismo Yahvé.

b) No ocurre lo mismo en E y P, los cuales ofrecen, cada uno a su manera, una determinada versión de la revelación del nombre de Yahvé. Según ambos, dicha revelación tiene lugar en tiempo de Moisés, en esa primera época de la historia de Israel que ya hemos mencionado. Según E, Moisés escucha en el monte santo la llamada de Dios, al cual se había dado siempre en los re-

latos anteriores el nombre genérico de *ʾaelōhīm,* «Dios», empleado también para designar divinidades no israelitas. Moisés, al escuchar la orden de sacar de Egipto a su pueblo esclavizado, pregunta por el nombre de Dios bajo cuya protección debe realizar esa tarea, y recibe de una manera velada —que pronto examinaremos más detalladamente— la comunicación del nombre de Yahvé (Ex 3,1.4b. 6.9-15).

c) P —sobre cuya peculiar división de la historia de Dios con Israel hablaremos luego detenidamente (cf. pp. 60s)— presenta la revelación de Dios como un proceso de tres etapas. Lo mismo que E, al principio emplea la denominación general *ʾaelōhīm* para hablar de las gestas realizadas por Dios en los comienzos. Pero según Gn 17,1, a Abrahán, el más antiguo de los patriarcas de Israel, Dios se le revela con el nombre de *ʾēl šadday* (cf. p. 43). Con la misma espontaneidad se presenta Dios ante Moisés, según Ex 6,2ss, manifestándole su nombre de Yahvé en una nueva autopresentación en la que hace referencia explícita a Gn 17: «Yo soy Yahvé. Yo me aparecí a Abrahán, Isaac y Jacob como *ʾēl šadday,* pero no les di a conocer mi nombre Yahvé». La espontaneidad y la novedad de la revelación del nombre de Yahvé se expresan aquí con gran énfasis. El nombre con que Israel puede invocar a su Dios no está simplemente al alcance del hombre. A diferencia de lo que ocurre en E, el nombre de Dios no se comunica aquí en respuesta a una pregunta del hombre, sino que es el don libre de Dios que envía a su pueblo el liberador y que de ese modo se liga a su pueblo (Ex 6,7).

2. El nombre de Yahvé invocado en Israel, ¿permite conocer algo de la naturaleza de ese Dios?

Al responder a este segundo interrogante hay que distinguir dos direcciones en la pregunta. *a)* Se puede preguntar, al margen de los textos veterotestamentarios, si la investigación filológica puede dar una respuesta sobre el significado originario del nombre de Yahvé. Pero en ese caso hay que ser consciente de antemano de que la respuesta, caso de que se obtenga, no tiene por qué ser importante para la fe veterotestamentaria. El nombre pudo formarse sin duda en un contexto totalmente distinto. *b)* No se puede decir lo mismo cuando se pregunta si el contexto veterotestamentario dice algo sobre el significado del nombre. Lo que diga ese contexto, sea o no exacto desde el punto de vista filológico, constituye una afirmación específica del AT que tiene importancia para la teología veterotestamentaria.

a) Son numerosas las hipótesis sobre el significado originario del nombre de Yahvé.

A este respecto, la investigación lingüística se plantea una cuestión preliminar: ¿hay que partir de la forma larga *Yahvé,* de un *Yahu* breve como ocurre en muchas formas nominales *y^e^ ša'yāhū, yirm^e^ yāhū, ye hōyāqīm,* etc., o de la forma monosilábica *Yah,* que se encuentra, por ejemplo, en el grito de alabanza Aleluya *(hal^e^lūyāh)?* Así, Driver pensaba poder interpretar la forma breve *Yah* como una exclamación de excitación extática, que después se habría transformado en nombre de Dios y, en conexión con la liberación de Egipto, habría adoptado la forma larga con el significado de «el que es» o «el que llama a la existencia». Eerdmans llega a una forma bisilábica que originariamente habría sido una imitación onomatopéyica del trueno. La forma larga, cuya originalidad está avalada por buenos argumentos, puede interpretarse como una forma de imperfecto de un verbo *hwh.* Si este vocablo significa, según la analogía con el árabe, «soplar», ¿podría indicarnos el nombre de un dios de la tormenta? Si significa «caer», ¿nos indicaría un dios del relámpago y del granizo? ¿O hay que pensar en un *hwh* = *hyh* y entenderlo como «él es» o «él se muestra como operante», o «él llama a la existencia»? Es menos probable que se trate de un sustantivo que signifique «naturaleza».

b) Testimonio del AT. Según Ex 3,14, Moisés, al preguntar por el nombre del Dios que le envía a Israel, recibe esta respuesta: *'aehyāēh 'ᵃšaer 'aehyāēh:* «Yo soy el que soy... dirás a los israelitas: 'Yo soy' *('aehyāēh)* me ha enviado a vosotros». Aquí el nombre de Yahvé aparece claramente explicado a partir del verbo *hyh* (= *hwh).*

A partir de este texto especialmente, se ha intentado dar al nombre una interpretación que sería la única acorde con la fe veterotestamentaria. Los LXX, con su traducción ἐγώ εἰμι ὁ ὤν («yo soy el que soy»), han ido demasiado lejos al transformar la fórmula verbal en un participio nominal, deduciendo de Ex 3,14 una noción ontológica de acuerdo con los esquemas griegos. Pero algunos investigadores señalan que tal noción no se ajusta al pensamiento veterotestamentario y se preguntan si no será más acertado traducir *hyh* por «ser operante» (Ratschow) que por «existir», «estar presente» (Vriezen) o «estar con alguien» (Preuss).

El nombre de Yahvé no debe interpretarse a partir del verbo aislado *hyh,* sino a partir de la figura de dicción: «Yo soy el que soy». Tal figura debe compararse con la autoritaria sentencia de Ex 33,19: «Me compadezco de quien me compadezco y favorezco

a quien favorezco». En esta figura de dicción resuena la soberana libertad de Yahvé, que ni siquiera en el momento en que desvela su nombre se deja coger ni se sitúa al alcance del hombre. También debemos tener en cuenta el rechazo de la pregunta sobre el nombre de Dios (Gn 32,30): «¿por qué me preguntas por mi nombre?». Según la afirmación de Ex 3,14, incluso cuando se designa por su propio nombre y lo revela al hombre, Yahvé sigue siendo «el Libre», el que sólo puede ser comprendido rectamente en la libertad de su propia autopresentación.

Esta idea, que se encuentra también en la autopresentación espontánea de Ex 6,2 P, no provocada por ninguna pregunta humana, ha hallado una expresión característica en ciertas formulaciones sacerdotales. Es sorprendente que las leyes del Código de Santidad (Lv 18ss) se subrayen muchas veces posponiendo la expresión «yo soy Yahvé» o «yo soy Yahvé, tu Dios». Tal fórmula de autopresentación, empleada de forma estereotipada, destaca en este marco de la proclamación del derecho la majestad del legislador, que se presenta ante el hombre como su Señor. Cabe preguntar, aunque no sea posible una respuesta segura, si en la vida litúrgica de Israel había momentos en que se producía esta autopresentación espontánea de Yahvé con su nombre (¿en labios del sacerdote?). El prólogo del decálogo, con su *ʾānōkī yahwāēh ʾaelohāēkā,* podría hablar en favor de esta hipótesis.

De manera distinta se ha introducido este elemento en la fórmula profética de las llamadas palabras de comprobación, muy frecuente en el libro de Ezequiel, pero que parece haber surgido ya en la antigua profecía no escrita y en sus notificaciones divinas sobre la guerra de Yahvé (1 Re 20,13.28). Aquí, el anuncio de una actuación futura de Yahvé con su pueblo (acompañado de una motivación o sin ella) puede ir seguido de la fórmula conclusiva «y vosotros (tú, él, ellos) reconoceréis que yo soy Yahvé». Aquí se declara que la obra anunciada de Yahvé constituye el lugar en que el hombre debe conocer a Dios y reconocerlo en su autopresentación. Yahvé se manifiesta en sus obras. También en el Deuteroisaías, profeta de finales del exilio, aparece este giro (cf. página 239).

Esta libertad de Yahvé, que ni siquiera al revelar su nombre por pura benevolencia queda reducido a la categoría de «objeto», es la libertad que el tercer precepto del decálogo quiere proteger en una dirección muy concreta contra los abusos «religiosos», y hemos de tenerla en cuenta en todas las restantes afirmaciones sobre la fe veterotestamentaria. En el único pasaje en que el AT in-

tenta ofrecer una explicación del nombre de Yahvé rechaza una «explicación» del nombre que encerrara a éste en la jaula de una definición. El AT intenta expresar que sólo se puede hablar de Yahvé observando atentamente cómo se manifiesta (en su actuación y en sus preceptos).

F. Baumgärtel, *Elohim ausserhalb des Pentateuch* (BWAT 19; 1914); F. Horst, *Die Notiz vom Anfang des Jahwekultes in Gen 4,26,* en *Hom. F. Delekat* (1957) 68-74; O. Eissfeldt, *Jahwe,* en RGG ³III 515s (bibl. hasta 1959); E. Jenni, *Jahwe,* en DTMAT I (1971) 967-975 (bibl. hasta 1971); C. H. Ratschow, *Werden und Wirken* (BZAW 70; 1941); H. D. Preuss, «... *ich will mit dir sein*», ZAW 80 (1968) 139-173; W. Zimmerli, *Ich bin Jahwe,* en *Gottes Offenbarung* (ThB 19; ²1969) 11-40; íd., *Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel,* ibídem, 41-119; íd., *Das Wort des göttlichen Selbsterweises (Erweiswort), eine prophetische Gattung,* ibíd., 120-132; K. Elliger, *Ich bin der Herr, euer Gott,* en *Kleine Schriften zum AT* (ThB 32; 1966) 211-231.

2. *Yahvé, Dios de Israel desde Egipto*

En Os 13,4 se lee: «Yo soy Yahvé, Dios tuyo desde el país de Egipto. No conoces a otro dios que a mí, ningún salvador fuera de mí». Esta frase, cuyo contenido coincide con el comienzo del decálogo (Ex 20,2s), implica como éste dos cosas: afirma que Yahvé es para la fe veterotestamentaria el Dios de Israel que no tolera a ningún otro dios junto a sí. Y subraya, todavía con más énfasis que el pasaje de Ex, que el «Dios de Israel» no es un dato primigenio, como es el caso del dios babilónico Šamaš, dios solar por definición. Yahvé es el Dios de Israel a partir de unos acontecimientos históricos asociados al nombre de Egipto (el prólogo del decálogo precisa: «la casa de la servidumbre»).

Esto nos remite a los acontecimientos que se relatan en el libro del Exodo, donde aparece por primera vez el pueblo de Israel. Moisés, el hombre de nombre egipcio, sacó a los israelitas, por orden de Yahvé, de la esclavitud a que, como recuerda Ex 1,11, habían estado sometidos sus antepasados, obligados a trabajar en la construcción de las ciudades-almacén de Pitón y Ramsés (Ramsés II, 1290-1224). En el Mar de las Cañas se libraron milagrosamente de los perseguidores egipcios, cuyo rey no quería dejarlos partir. El canto de María, el himno más antiguo conservado en el AT, celebra así el acontecimiento: «Cantad a Yahvé, pues se ha cubierto de gloria, arrojando al mar caballo y caballero» (Ex 15,21).

Esta experiencia de Israel no es una feliz coincidencia que pueda relatarse de un modo imparcial. Entonces, reconoce y confiesa Israel a Yahvé, que reclama para sí toda alabanza. La magnitud de esta experiencia inicial del Exodo se refleja también en que ningún otro acontecimiento de la historia de Israel está rodeado de tantas intervenciones maravillosas de Yahvé como la liberación de Egipto. Por eso, al describir la salida se habla de los «signos y prodigios» que Yahvé obró en favor de su pueblo «con mano fuerte y brazo extendido». El camino conduce, a través del desierto, a la tierra prometida a Israel. El AT evoca repetidas veces el hecho en textos de tipo confesional (von Rad), tanto en sumarios detallados de la historia de Yahvé con Israel como en fórmulas breves análogas al prólogo del decálogo. El campesino que lleva su ofrenda al santuario habla en su plegaria ritual de lo que hizo Yahvé con sus padres (Dt 26,5-10). De ello habla el padre que explica a su hijo los diez mandamientos (Dt 6,20ss). Y, según Jos 24, también se habla en la asamblea de Siquén. La lírica cultual alude a ello inmediatamente después de referirse a las obras de Yahvé en la creación (Sal 136). La misma alusión sirve en el Código de Santidad para subrayar algunos mandamientos (Lv 22,32s; 25,55). El profeta Ezequiel, al narrar la historia de los pecados de Israel, cuyos reinos divididos están personificados en dos muchachas de nombre beduino, dice en el cap. 23 que éstas proceden de Egipto, y allí pasaron a ser propiedad de Yahvé. Cf. además Ez 20; Is 51,9s.

Es cierto que algunos pasajes hablan de que Yahvé «encontró a Israel en el desierto» (Dt 32,10; Os 9,10; cf. Bach); pero esto no significa que se atribuya un origen distinto al pueblo de Israel: tales pasajes deben interpretarse en la línea de los anteriores. Por último, Ez 16 introduce en la historia de los orígenes de Jerusalén el tema de la niña abandonada por sus padres, pero esa historia se plantea en una perspectiva diferente.

El historiador de las religiones encontrará aquí algunos problemas no resueltos. En primer lugar, no es probable que todos los antepasados del «Israel» de tiempos posteriores viviesen la salida de Egipto. Debió de tratarse más bien de un pequeño grupo, de una parte del «Israel» posterior, quizá de «la casa de José». Pero la fórmula confesional cantada en el himno de María se extendió luego a todo Israel, incluida Jerusalén, de cuyas tradiciones específicas hablaremos más adelante. Otras tradiciones primitivas quedaron relegadas al olvido, se adaptaron para incorporarlas a ese «credo» y quedaron subordinadas a él. No hay que excluir la

posibilidad de que el cap. 24 de Josué conserve un recuerdo de la unión religiosa de las tribus que se encontraban ya en el país —a las que podría ir unido el nombre de «Israel» («Estela de Israel» de Merneptah: TGI², 39s)— con el grupo que conocía a Yahvé como el Dios desde Egipto. Es claro, en cualquier caso, que el nombre de «Yahvé, el Dios de Israel», que tiene como antecedente un *ʾēl ʾaelōhē yiśrā ʾel* más antiguo, tuvo luego una relación especial con el altar de Siquén (Gn 33,20; Jos 8,30).

A la luz de la historia de las religiones parece también probable que Yahvé fuera adorado ya antes con ese mismo nombre en el desierto, junto al monte de Dios, por grupos madianitas. En la aceptación de esa fe por parte de Israel pudo tener algún influjo el sacerdote madianita Jetró (Ex 18). Pero aunque el nombre de Yahvé y el monte de Dios, que también fue considerado santo por el Israel primitivo, tuvieran su prehistoria (la tradición del Sinaí se estudiará en el ap. 6), ese Dios sólo se transformó en el Dios de Israel de que habla el AT merced al prodigioso acto de liberación realizado en favor de los que salieron de Egipto. Ninguna mención del Yahvé «de Israel» se remonta más allá de ese acontecimiento. Sobre la historia de los Patriarcas, en la que se introdujo posteriormente el nombre de Yahvé, hablaremos en el cap. 3.

Desde el punto de vista lingüístico, la fórmula confesional con que se expresa la liberación de Egipto aparece en una forma doble. Según Wijngaards, la fórmula «sacar de» *(hōṣî)* Egipto subraya el acto de liberación, mientras que la fórmula «nos subió» *(hae ʾaelāh)* presupone el asentamiento en la tierra prometida y tiene presente el itinerario histórico-salvífico de la conducción por Yahvé.

Examinemos ahora el significado de esa confesión fundamental para la fe atestiguada por el AT.

1. En primer lugar, es evidente que el AT, por más que acentúe la majestad y la libertad de Yahvé, lo presenta desde el principio como un Dios que está en relación con Israel. En ningún pasaje del AT se intenta averiguar qué es Yahvé «en sí mismo». Esto se aplica también, como vimos, al único pasaje en que se reflexiona sobre el significado del nombre de Yahvé. Las afirmaciones veterotestamentarias se centran en lo que el Dios de Israel hace en su pueblo, en los individuos del mismo y luego, al ampliarse el horizonte del pensamiento religioso en la confrontación con otras formas de fe en Dios, en toda la creación y en las naciones.

2. Al comienzo de la historia del éxodo, sobre la que reflexiona una y otra vez la fe del AT, se encuentra la gran liberación de la «casa de la servidumbre». No entienden realmente este acon-

tecimiento quienes hacen de él un «principio éxodo», que luego da lugar al «principio esperanza» (Bloch). Lo verdaderamente central no es el hecho de «salir», que llevaría constantemente a nuevas formas de salir para entrar en el futuro, sino el encuentro con el Dios que se apiada del oprimido. Las palabras sobre el Dios que oye el grito de los oprimidos y les envía el salvador se oyen con frecuencia en el AT y llegan a ser una categoría interpretativa de las posteriores experiencias de la historia de Israel (Jueces, Saúl, David). De ahí que Ezequiel y, sobre todo, el Deuteroisaías describan la liberación de la oprimente miseria del exilio con los brillantes colores de un nuevo éxodo, en el que aparecen antitípicamente los acontecimientos del éxodo de Egipto. En el Tritoisaías puede advertirse cómo las imágenes de la salida y la preparación del camino por el desierto empiezan a formar parte del lenguaje religioso (cf. p. 261).

3. Se ha visto que el éxodo consiste en que Dios se dirige misericordiosamente a su pueblo y lo salva; pero hay que añadir inmediatamente que la ayuda que recibe Israel lo coloca en un camino en que su Dios sigue junto a él. El tema de la «conducción por el desierto» (Noth) está estrechamente unido al de la «salida». Israel conoce a Yahvé desde sus comienzos como el «pastor de Israel» que camina con él. V. Maag ha subrayado certeramente repetidas veces que este dato forma parte del «patrimonio» que de su pasado nomádico conserva Israel. Pero la interpretación teológica no puede contentarse con el dato sociológico del «patrimonio nomádico». Es preciso constatar también que con el elemento kerigmático «Yahvé, tu Dios desde Egipto», Israel conserva viva en su fe la convicción de que Dios camina junto a él. Esta convicción no queda invalidada por todos los teologúmenos tardíos sobre la presencia de Yahvé en determinados lugares (cf. cap. II, ap. 3). Dicha convicción hace posible que Israel, cuando vuelva a tener que «salir» y se vea de nuevo privado del «descanso» al que Dios le conduce en la tierra prometida, no pierda a su Dios y siga viviendo en la compañía del «Pastor de Israel». Israel es de modo eminente el pueblo de la esperanza.

4. Por el hecho de confesar a «Yahvé, el Dios desde Egipto», la fe de Israel tiene una fuerte vinculación con el acontecer histórico. El primer himno de Israel que conservamos celebra la primera liberación histórica que experimentan los que escapan de Egipto. Recientemente se ha observado acertadamente (Albrektson) que no es lícito contraponer a Israel, ligado a la historia, las religiones de la naturaleza del entorno, centradas ahistóricamente en

la naturaleza. También el mundo asirio-babilónico conoce la intervención de los dioses en el curso de la historia y la necesidad de la ayuda divina en las decisiones de la historia. Pero es indiscutible que Israel, por vincular su fe a esa primera liberación en que vio la intervención de un solo Señor y no la acción de múltiples poderes, confirió a esa fe una relación muy fuerte con las experiencias históricas.

Pero no hay que caer en el error de imaginar que la historia como tal constituía para Israel la palabra reveladora de Yahvé. No sólo es extraño al AT ese modo de interpretar la «historia» como un fenómeno con peso propio, en el que luego habría que ver una magnitud reveladora específica: tampoco el hecho histórico aislado es de suyo proclamación de Yahvé. Amplios períodos de la vida histórica de Israel recogidos en el AT no dicen nada ni contienen una palabra nueva. Pero puede ocurrir que, junto a ciertos acontecimientos impresionantes, aparezcan de improviso los mensajeros de la palabra de Yahvé, quienes anuncian el acontecimiento histórico como un llamamiento que obliga a tomar una decisión. A este respecto, se comprueba con toda claridad que no es sólo en los éxitos donde la «historia» proclama a Yahvé: también en los fracasos históricos, cuando van acompañados por la predicación profética, resuena con particular urgencia la palabra de Dios (cf. cap. V, aps. 2-3).

Podemos concluir, pues, que la «salida de Egipto» no se produjo sin el acompañamiento de la palabra. La hipótesis de que Moisés, el hombre de nombre egipcio, sacó realmente a Israel de Egipto «en nombre de Yahvé» y desde entonces, cualquiera que fuera la naturaleza concreta de su «ministerio», determinó la ulterior «actualización» (Noth) de las acciones de Yahvé en Israel parece seguir siendo hoy la más verosímil.

5. En este acontecimiento se manifestó el propio Yahvé a la fe de Israel. En él se dio a conocer de forma histórica como el Salvador de la pequeña grey que luego transmitió su confesión de fe a todo «Israel», al pueblo de las doce tribus, una vez asentado en la tierra prometida. A partir de esta confesión es Yahvé «el Dios de Israel». No es su Dios porque Israel lo eligiera libremente, ni porque él tuviera «una vinculación originaria» con Israel, sino sólo porque salvó a los que yacían en la casa de servidumbre de Egipto. Esta autorrevelación de Yahvé en la historia determina lo que intentaba decir a su modo la fórmula de autopresentación y le da un contenido concreto. Sean cuales fueren los conocimientos que tenían previamente sobre Yahvé y su nombre los que se en-

contraban en Egipto, todo ello desapareció o fue incorporado posteriormente al «conocimiento inicial» de que el Dios invocado bajo el nombre de Yahvé se había manifestado como el Dios de los liberados de la casa de servidumbre de Egipto y, al ampliarse el círculo de creyentes, ya en el país, como el «Dios de Israel». Sólo cuando se reconoce esta autorrevelación de Yahvé se comprende rectamente la fórmula «Yahvé, Dios de Israel desde Egipto».

6. Partiendo de ahí se explica también un último aspecto. El hecho que adquiere desde el principio particular importancia para la fe de «Israel» en Yahvé tiene de antemano una dimensión política. El punto de arranque no es aquí la iluminación de un individuo concreto que luego reúne en torno a sí a otros individuos, como Buda, sino la experiencia de salvación de un grupo compacto. Esta dimensión política, referida a un pueblo dentro del mundo, seguirá siendo una peculiaridad de la fe en Yahvé. Por más que luego se preste atención al individuo y se insista en la responsabilidad individual, el individuo nunca quedará aislado —ni siquiera en las fórmulas tardías del libro de Daniel— de la totalidad del pueblo de Yahvé ni podrá refugiarse en una relación especial con su Dios que pueda prescindir del externo y concreto acontecer «mundano».

La relación de Yahvé con su pueblo puede plasmarse en diferentes fórmulas. Yahvé es «la roca de Israel» (2 Sm 23,3), Israel es su «propiedad» *(sᵉgullah, naḥᵃlāh)* o sencillamente «su pueblo». El ha «adquirido» *(qnh:* Sal 74,2) su pueblo. De Yahvé como «creador» y «rey» de Israel se habla en el ap. 4. La expresión «el fuerte de Israel» se estudia en el ap. 3.

Destaquemos dos tipos de imágenes empleadas para describir esa relación. En algunos pasajes, no muy numerosos pero significativos, se llama a Israel hijo de Yahvé. Os 11,1 une esta imagen con la confesión del éxodo: «Desde Egipto llamé a mi hijo». Ex 4,22 llama a Israel primogénito de Yahvé. Más frecuente es la individualización en plural: «hijos he criado...» (Is 1,2, etc.). La imagen une la afirmación del origen (el hijo procede del padre) con la referencia a la relación de amor (Sal 103,13). También la imagen de la madre se emplea una vez para expresar el consuelo que promete Yahvé (Is 66,13).

La relación amorosa alcanza una expresión más fuerte en la imagen del matrimonio, que aparece con distintos matices desde Oseas hasta el Deuteroisaías, pasando por Jeremías y Ezequiel. En la perspectiva patriarcal del AT, tal imagen une la referencia a la libre elección divina con la alusión a unos lazos sólidos de amor.

G. von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch* (BWANT 4.F. 26; 1938) = *Gesammelte Studien zum AT* (ThB 8; 1958) 9-86; S. Herrmann, *Israels Aufenthalt in Ägypten* (StuttgBST 40; 1970); M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (1948); R. Bach, *Die Erwählung Israels in der Wüste* (Diss. Bonn 1951); C. Steuernagel, *Jahwe, der Gott Israels,* en *Hom. J. Wellhausen* (BZAW 27; 1914) 329-349; J. Wijngaards, hwsy' *and* h'lh. *A twofold approach to the Exodus:* VT 15 (1965) 91-102; E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (1959); para la discusión, cf. W. Zimmerli, *Der Mensch und seine Hoffnung im AT* (1968) 163-178, y H. J. Kraus, *Das Thema «Exodus»:* EvTh 31 (1971) 608-623; V. Maag, *Der Hirte Israels:* SchwThU 28 (1958) 2-28; íd., *Das Gottesverständnis des ATs:* NedThT 21 (1966/67) 161-207; B. Albrektson, *History and the Gods* (1967); M. Noth, *Die Vergegenwärtigung des ATs in der Verkündigung:* EvTh 12 (1952/53) 6-17; W. Zimmerli, *Die Weltlichkeit des ATs* (1971); J. Hempel, *Gott und Mensch im AT* (BWANT 3. F. 2; ²1936); N. Lohfink, *Beobachtungen zur Geschichte des Ausdrucks* 'm yhwh, en *Hom. G. von Rad* (1971) 275-305 (bibl. hasta 1970).

3. *Yahvé, Dios de los Padres. La promesa*

Según la narración del Pentateuco, la historia de Yahvé con el pueblo de Israel comienza con los acontecimientos narrados en el Exodo. Pero esta narración va precedida de otra que comienza en Gn 12, en la que todavía no existe el pueblo de Israel, pero sí sus antepasados, a uno de los cuales, Jacob, se le cambia el nombre por el de «Israel», según Gn 32,28 (J); 35,10 (P). También esos antepasados tienen que ver con el Dios que luego será invocado en Israel con el nombre de Yahvé. Es evidente que estos relatos quieren hablar realmente de las raíces de Israel en cuanto pueblo de Yahvé. Galling señala la peculiaridad de ese doble comienzo de la historia de Yahvé con su pueblo y cree que ello obliga a afirmar la existencia de una doble tradición sobre la elección. Por consiguiente, hay que preguntar por el significado específico de esta «prehistoria» para las afirmaciones veterotestamentarias sobre Dios.

En el ap. 1 hemos constatado que, a diferencia de la claridad con que a partir de Moisés se llama Yahvé al Dios de Israel, en las tres principales corrientes de los relatos sobre los patriarcas varía la forma de designar a Dios. Mientras J habla desde el principio de Yahvé con toda naturalidad, P ofrece en Gn 17,1, que es el verdadero comienzo de la historia de Dios con Abrahán (en 11,27. 28b.31s; 12,4b.5; 13,6.11b-12a; 16,1a.3.15 sólo se dan breves in-

dicaciones narrativas sin ningún nombre de Dios), una solemne autopresentación de Dios ante el antepasado de Israel: «Yo soy *'ēl šadday*». A esta autopresentación se alude luego expresamente en Ex 6,3. E, por su parte, suele emplear sencillamente el término genérico «Dios» (*'ae lōhīm*). Pero en la escena del monte de Dios, en la que se revela el nombre de Yahvé en respuesta a una pregunta de Moisés, Dios manifiesta su nombre con todo el peso de una autopresentación. Dios se presenta a Moisés diciendo: «Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob», ante lo cual Moisés, lleno de miedo, cubre su rostro (Ex 3,6). De este modo queda tendido el puente que empalma con la historia patriarcal de Gn. Pero además, si nos atenemos a las conclusiones de Alt, resulta muy probable que, desde un punto de vista histórico, la expresión «Dios de los padres» sea una fórmula de fe utilizada por los antepasados de Israel, los cuales no conocían aún el nombre de Yahvé.

Alt aduce abundantes paralelos, pero de unos mil años más tarde. En las inscripciones nabateas, que proceden de grupos en vías de sedentarización, y en sus estelas, escritas ya parcialmente en griego, se encuentra un considerable número de nombres divinos del tipo del «Dios de los padres», en los cuales la denominación general de Dios se halla unida a un nombre humano («Dios de...»). De estas analogías cree poder deducir A. Alt que existieron tres «divinidades de los padres»: un «Dios de Abrahán», un «Dios de Isaac» —que según Gn 31,42.53 llevaba el nombre cultual específico de *paḥad yiṣḥāq,* «Terror de Isaac», que en opinión de Albright debería traducirse más bien por «Pariente de Isaac»— y «el Dios de Jacob», que según Gn 49,24 (Is 49,26; 60,16; Sal 132,2.5) podría haber sido designado con el nombre cultual más completo de *'abīr ya'qōb:* «El Fuerte de Jacob». Seebass añade una cuarta divinidad: el «Dios de Israel». Basándose en analogías asirias, otros autores (Andersen) concluyen la existencia de otro tipo de «Dios del padre», muy extendido, que no iba necesariamente unido a un nombre propio.

La «teología» tiene que preguntar en este contexto qué aportan para el discurso veterotestamentario en torno a Dios los relatos de Gn sobre la actuación de Dios con los patriarcas. Aquí no vamos a examinar la historicidad de los distintos elementos que tienen importancia para la prehistoria de Israel y la época de los patriarcas. Esa tarea corresponde a la historia de Israel. Tampoco es preciso definir aquí el tipo de religión premosaica que puede vislumbrarse tras el «Dios de los padres». Esto debería hacerse

en una historia de la religión de Israel. Los relatos de Gn sobre los patriarcas reflejan constantemente la convicción de que el Dios que interviene en la historia de los padres es el propio Yahvé, aunque —según E y P— lo hace en una especie de anticipación y ocultándose bajo otro nombre.

Esto pone de manifiesto la peculiaridad de los relatos sobre los patriarcas. Tales relatos se encuentran bajo el signo de la «promesa», la cual precede a la historia de Israel y la prepara.

De acuerdo con el carácter mundano de los asertos del AT sobre Dios, la «promesa» no es algo espiritual e interior. Versa más bien sobre esos bienes totalmente objetivos indispensables para que pueblo llegue a ser «pueblo». Se promete al patriarca una descendencia y se le asegura que, a través de esa descendencia, se multiplicará hasta formar un pueblo. Gn 12,2 añade que, así, el patriarca obtendrá un nombre grande, es decir, honor entre los pueblos del mundo. Gn 17,16 expresa una idea parecida cuando asegura que en ese pueblo nacerán reyes de la esposa del patriarca. A la promesa de multiplicación se añade la promesa —mencionada en la antigua tradición de los padres— de la tierra que Dios dará al pueblo. Según J esta promesa se le hace a Abrahán en dos tiempos: muy imprecisamente cuando tiene que salir de su tierra (12,1) y con mayor concreción un poco más tarde, cuando está ya en Canaán (12,7; 13,14s).

Esos dos grandes bienes de la promesa, a los que probablemente aludía ya la anterior tradición patriarcal, los precisan ulteriormente, cada uno a su modo, J y P. En 12,2s (J) aparece el tema de la «bendición» que recibirá Abrahán y que él mismo será para todos los pueblos del mundo, que en la historia yahvista de los orígenes aparece bajo la sombría perspectiva de una creciente maldición. En P hay un tercer elemento: la promesa de que el Dios que se aparece a Abrahán quiere ser Dios suyo y de su descendencia (Gn 17,7s). Tras esta expresión se cree poder ver un presagio del culto divino para el que según Ex 25-31; 35-40, Moisés prepara la tienda sagrada, a la que desciende Yahvé con su gloria luminosa (Ex 40,34-38).

Esta promesa, su dilación y sus obstáculos, así como los fallos y la obediencia de los destinatarios de la misma constituyen un tema central en la historia de los patriarcas que narran las diversas tradiciones, cada una con sus matices especiales. Así, la tradición P, que tiene su origen en el culto de Israel, acentúa la idea del gran designio divino, mientras que E destaca cómo es puesto a prueba el temor de Dios (cf. pp. 166s) del destinatario de la pro-

mesa. En J la fidelidad y la infidelidad muestran la verdadera humanidad de los patriarcas de Israel. Gn 15,6 —difícil de atribuir a una fuente determinada— presenta en este contexto el tema de la fe (cf. pp. 168s).

Pero ¿qué significa la presencia de una fase de la promesa y la espera antes del tiempo propio de Yahvé, el Dios de Israel desde Egipto? ¿Se tratará sólo de que la tradición se ve obligada a narrar los antiguos recuerdos de la época preyahvista enmarcándolos en el tiempo del «Dios de los padres» (que en P es la época de *'ēl šadday)?*

A la pregunta acerca de la importancia teológica del relato sobre la época de la promesa podemos responder lo siguiente:

1) La historia de los patriarcas quiere responder sin duda a la pregunta sobre el origen de Israel, el pueblo de Yahvé. Se ha dicho que Gn 12,1-3 es la «etiología de Israel». El problema del origen se plantea también en el entorno a Israel. Así, el poema babilónico sobre la creación responde a la pregunta por el origen de Babilonia narrando la construcción del modelo celestial cuando fue creado el mundo (AOT², 123). La religión egipcia afirma que la monarquía descendió del cielo a la tierra. También la mitología griega cuenta que Atenas debe su origen al héroe divino Teseo. Sobre este trasfondo hay que considerar lo que las narraciones de los patriarcas de Gn 12-50 dicen sobre el origen de Israel. Tales narraciones no sitúan a Israel en una relación mítica con el origen del mundo. En la historia de los orígenes de Gn 1-11 no aparece Israel. Tampoco aparece en la gran lista de Gn 10, que informa sobre la dispersión de todos los pueblos. La historia de unos pueblos ya en movimiento es el marco en que Dios llama al antepasado de Israel y le promete un pueblo que habitará en tierra propia.

Aquí no se ofrece una explicación mítica sobre los orígenes, sino el relato de la vocación dirigida al antepasado en el curso de la historia humana. El enlace mítico con un comienzo divino es sustituido por el acontecimiento de la promesa. Esta permite a Israel esperar el cumplimiento futuro de lo prometido en el marco de una historia que tampoco está privada de sus comienzos.

2) Tal enfoque permite presentar con especial énfasis el camino y la espera de los patriarcas. En la historia de los patriarcas, caminantes esperanzados, aparece con especial claridad el carácter de camino de la vida bajo la llamada de Yahvé, carácter que constituye también uno de los elementos de la salida de Egipto. No es casual que la visión restrospectiva de la salida de Abrahán de su

patria se formule en Gn 15,7 con palabras que recuerdan la terminología del éxodo: «Yo soy Yahvé, el que te sacó de Ur de los caldeos...». Para caracterizar la llamada de Dios a Abrahán, E llega incluso a poner una vez en boca del patriarca (20,13) la dura expresión «conducir al extravío» (es decir, «a lo desconocido»). Pero la expresión se encuentra también aquí en el contexto de una historia que hace visible la mano protectora de Dios sobre aquel al que conduce hacia lo desconocido.

3) «Promesa» significa también que la palabra promisoria precede a la historia en que Israel es guiado luego por su «Pastor». La historia del pueblo de Dios en cuanto pueblo comienza, según se nos dice aquí, como una promesa cumplida. Lo que Israel experimenta en la salida de Egipto y en la entrada en la tierra prometida es el cumplimiento de una palabra. Con ello se asegura el carácter de palabra e interpelación del acontecimiento. Lo que acontece a Israel en el éxodo y la conquista de la tierra prometida no es un azar histórico ni un capricho divino momentáneo, sino algo prometido desde antiguo.

4) Lo cual incluye conocer la fidelidad de Yahvé, que no olvida su promesa, sino que mantiene lo que promete. La fe veterotestamentaria afirma que la fidelidad de Yahvé intervino ya en lo que aconteció en los comienzos del pueblo bajo Moisés.

Pero cabe preguntar si la promesa llega a un punto muerto en el momento en que se forma el pueblo y termina la conquista de la tierra. En esa dirección podrían apuntar ciertas expresiones de la historia deuteronomista que acentúan cómo Yahvé ha cumplido todas sus promesas (Jos 21,45; 23,14; 1 Re 8,56). Pero el que siga la historia deuteronomista hasta la época posterior a Salomón descubrirá que allí reaparece con toda su fuerza la tensión del camino que media entre palabra prometida y palabra cumplida. Así, la promesa hecha a David por Natán recorre la época de los reyes. En su fidelidad, Yahvé preserva una y otra vez de la perdición a la casa de David, digna de castigo, «por amor a su siervo David». Y cuando el libro segundo de los Reyes, tras la caída de Judá, termina con el relato del encumbramiento de Jeconías después de largos años de cautiverio en Babilonia parece preguntarse si no irá más allá de la catástrofe del año 587 la promesa de Dios sobre David (cf. pp. 209s).

Pero son sobre todo los profetas, que a lo largo de los libros de los Reyes aparecen una y otra vez con su mensaje de calamidades, que luego se cumple en la historia, quienes atestiguan sombriamente la realidad de Dios —presentada aquí en su aspecto

negativo— que recorre la historia con su palabra y cumple lo que ha prometido.

Esto experimenta su mayor radicalización en el fenómeno de la profecía escrita, donde aparecen dialécticamente unidos los dos aspectos de la palabra de Dios: el anuncio de la futura desgracia no se queda en palabra vacía. Pero tampoco es palabra vacía la promesa de un nuevo comienzo por encima de la catástrofe, si bien las promesas superan con mucho el cumplimiento verificado en el posexilio y orientan cada vez más la fe de Israel hacia la esperanza en lo todavía no cumplido, hacia una expectación que vuelve a encontrar una última culminación en las afirmaciones apocalípticas de Daniel (cf. cap. V, ap. 3).

De este modo queda patente que la «promesa», que se hace oír de modo inconfundible siempre que se habla de Yahvé, el Dios de los padres, no es sólo un elemento de la historia inicial de Israel, sino que también reaparece de improviso, pone al pueblo en camino y lo conforta durante su itinerario cuando Israel ha llegado en ocasiones a una situación de tranquilidad. El pueblo veterotestamentario de Yahvé es, pues, de manera especialísima el pueblo de la esperanza.

En la terminología veterotestamentaria del «cumplimiento» aparece, junto al piel *millē'*, «cumplir» (1 Re 8,15.24) —que podría dar pie al equívoco de que la promesa de Dios constituye una especie de deuda y que su cumplimiento termina con la satisfacción de lo adeudado—, el verbo *hēqīm,* «enderezar», «poner en pie» (por ejemplo, Is 44,26). Este vocablo expresa con la máxima claridad que lo prometido por Yahvé «está en pie» (Is 40,8) y que el autor de la promesa está presente en la palabra que se realiza en el acontecimiento.

K. Galling, *Die Erwählungstraditionen Israels* (BZAW 48; 1928); A. Alt, *Der Gott der Väter* (BWANT 3/12; 1929) = *Kl. Schriften* I 1-78; R. Clements, *'abrāhām,* en DTAT I 54-62 (bibl.); H. Seebass, *Der Erzvater Israel* (BZAW 98; 1966); K. T. Andersen, *Der Gott meines Vaters:* StTh 16 (1962) 170-188; H. W. Wolff, *Zur Thematik der elohistischen Fragmente im Pentateuch:* EvTh 29 (1969) 59-72; W. Zimmerli, *Verheissung und Erfüllung:* EvTh 12 (1952/53) 34-59; ídem, *Der Mensch und seine Hoffnung im AT* (1968); R. de Vaux, *Las tradiciones patriarcales,* en *Historia Antigua de Israel* I (Ed. Cristiandad, Madrid 1975) 171-285.

4. *Yahvé, creador y rey*

Tal vez sorprenda que no hayamos comenzado por el capítulo dedicado a Yahvé como creador del mundo. El credo cristiano empieza con el artículo sobre el Creador, y la «creación» debe considerarse como lo que está al comienzo, es decir, en los *principia mundi.* Pero no se puede olvidar que para el AT el principal punto de orientación es la «salida de Egipto», ocurrida en el centro de la historia. A partir de ese punto se formula luego, cada vez con más claridad, la confesión de fe en el Creador, que Israel se ve obligado a elaborar al entrar en contacto con los mitos de creación de su entorno cananeo. También en el credo cristiano, el «creo en Dios Padre» del primer artículo, que precede a la confesión del «Creador del cielo y de la tierra», resulta ininteligible sin el segundo artículo.

El episodio de Melquisedec (Gn 14,18-20) muestra con toda claridad que Israel se encontró en Canaán con una fe en la creación plasmada en fórmulas fijas. Abrahán, al volver de su campaña contra los reyes del este, se encuentra con Melquisedec, rey de Salén (= Sión/Jerusalén según Sal 76,3), sacerdote del *ēl ʿaelyōn* (del dios EL, del Altísimo). En el v. 19 se añade al nombre del dios el predicado «creador del cielo y de la tierra». Es significativo que en el juramento de Abrahán del v. 22 —que recibió su forma actual después de incorporar el episodio de Melquisedec— se hable de «Yahvé, el Dios Altísimo, creador *(qnh)* del cielo y la tierra». No cabe duda de que «El, el Altísimo» remite a un contexto politeísta en el que el creador es la deidad suprema dentro de un círculo de dioses; pero la fe veterotestamentaria reacciona ante este reto afirmando que «El, el Altísimo», no puede ser otro que Yahvé, junto al cual, como aparecerá luego con creciente claridad, no hay lugar para ningún otro dios.

Las fórmulas sobre la salida de Egipto poseen en el AT una gran uniformidad. En cambio, las expresiones de la fe en el Creador son más heterogéneas y se han formulado a partir de varias concepciones del mundo, circunstancia que denota una plasmación más tardía.

2. En el relato de J (Gn 2,4b-25), que no narra detalladamente la creación, sino que sólo describe, esquemáticamente, el comienzo de la historia de Yahvé con el mundo y con el hombre, el mundo aparece concebido como tierra seca. Una corriente de agua subterránea humedece el árido desierto y permite a Yahvé plantar el maravilloso parque y formar del barro los animales y,

más tarde, al hombre. La meta de la creación es el hombre, al que Yahvé entrega su hermoso jardín como lugar de residencia. Para el hombre crea Yahvé los animales y, de los huesos del propio hombre, la mujer, porque «no está bien que el hombre esté solo». La preocupación por el bien del hombre constituye, pues, el origen de la actuación de Yahvé. Todo el relato está aquí dominado por la benevolencia de Dios hacia el hombre, el cual —a diferencia de lo que ocurre en el *epos* babilónico Atra-ḫasīs— no aparece sólo como el proveedor de la mesa divina. El privilegio de dar nombre a los animales (2,20; cf. también 23; la imposición de nombres es según 2 Re 23,34 y 24,17 un acto de soberanía) coloca al hombre por encima de las restantes criaturas.

Sobre la terminología de J hay que decir que aquí, lo mismo que más tarde, no aparece el término «mundo» en la acepción de un conjunto cerrado de la creación, sino que en el encabezamiento temático de 2,4b se habla de «cielo y tierra». La acción de Yahvé se describe sucintamente con el sentido verbo *ʿśh*. Por lo demás, Yahvé forma al hombre y a los animales (7,19) del barro de la tierra (7) como un alfarero *(yṣr)*; en el caso del hombre se dice expresamente que Dios le sopló en la nariz aliento de vida *(nišmat ḥayyīm)*; cf. Ecl. 12,7 *(rūaḥ)*. Que los animales poseen también aliento de vida *(rūaḥ)* se afirma en Ecl 3,21, donde, no obstante, se pregunta críticamente si (a diferencia de lo que se supone en Ecl 12,7) el aliento del hombre, lo mismo que el del animal, no baja «hacia abajo» (a la tierra; cf. Sal 139,15) en la muerte. En Gn 2,8 Yahvé «planta» *(nṭʿ)* el jardín del paraíso y hace que surjan árboles de la tierra (v. 9, hifil de *ṣmḥ*). «Construye» *(bnh)* a la mujer de la costilla del hombre (2,22). Todos estos términos pertenecen al ámbito de la jardinería y la artesanía y se emplean habitualmente para hablar de las actividades humanas.

3. Mientras en E no encontramos una historia de los orígenes, P nos ofrece en Gn 1,1-2,4a un relato de la creación muy elaborado, en el que se destaca con fuerza el interés cosmológico. La imagen del mundo subyacente a este relato es una llanura aluvial que se inunda todos los años.

Se habla tres veces del caos primigenio, compuesto de agua o fango. El paralelo más próximo, en el ámbito de la historia de las religiones, es la descripción del caos del *Sanjunayaton* fenicio. El caos se designa con dos términos de etimología incierta: *tōhū wābōhū* (LXX: ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος). Está caracterizado por las tinieblas que recubren las aguas originarias *(tᵉhōm)*. El «aliento de Dios» que se cierne sobre las aguas podría ser tam-

bién un elemento primordial informe (= tormenta de Dios, *Sanjunayaton,* πνεῦμα). Pero todos estos elementos aparecen privados de cualquier virtualidad propia que les permita contraponerse al Creador. Este caos, al margen de la virtualidad mítica que se atribuyera originariamente a sus diferentes elementos, se ha transformado en mero material que maneja el Creador. Por mandato de Dios, se va formando todo a partir de los fundamentos cósmicos (el firmamento, la tierra, el mar, los astros). Situando la «luz» como primera obra de Dios, se antepone a todos los demás un elemento que apunta en una dirección especial y que sin duda tiene un matiz interpretativo muy concreto. El firme deseo de desmitificar los elementos cósmicos se muestra no sólo en que se antepone a los astros, que en el entorno babilónico de P tenían gran dignidad, el reino de las plantas, sino especialmente en que no se utilizan en absoluto las palabras «sol» *(šaemaeš)* y «luna» *(yārēaḥ),* cargadas de resonancias míticas. Reduciendo estos poderes del cielo a la condición de instrumentos, se habla simplemente de las «lumbreras» *(mā'ōr)* mayor y menor.

Tras levantar el edificio del mundo, Dios lo puebla con plantas, animales acuáticos y aves y, finalmente, con los animales terrestres y el hombre, que representa la meta de las obras creadas por Dios.

Toda esta actividad está encuadrada en el marco de seis días de trabajo, a los cuales sigue el séptimo, que constituye la verdadera meta y durante el cual Dios descansa de todos sus trabajos. No aparece el nombre del sábado. Tampoco se formula el precepto sabático, pero ese descanso de Dios constituye el fundamento del sábado, entregado posteriormente a Israel como un precepto que es a la vez un verdadero don (cf. pp. 141s). La insistencia en ese día, bendito y sagrado según 2,3, refleja el pensamiento y la sensibilidad sacerdotal. La creación está ordenada a la gloria de Dios, gloria que encontrará luego en Israel una plasmación litúrgica.

Este relato de la creación tiene una elaboración teológica mucho más acentuada que el yahvista. La difícil estilización en forma de seis días de trabajo (para lo cual hay que realizar dos obras el día tercero y otras el sexto) que desembocan en el día de reposo permite enlazar con la historia de Israel. En Israel, que observa el sábado, se tributa a Dios la gloria establecida desde el principio del mundo de acuerdo con la sucesión de los tiempos. A la vez —mediante la atribución de todas las obras a la palabra creadora de Dios, que confiere la existencia a los elementos del mundo sin la menor oposición— se excluye que exista en el mundo

un poder parangonable al Dios único de Israel. Sal 33,9 resume esto en una breve sentencia: «Dios lo dijo, y existió; él lo mandó, y surgió». Y en Sal 148,5 leemos: «El lo mandó y quedaron creados». El relato reconoce que en el mundo creado hay poderes. Así, al hablar de los astros no se evita la afirmación de que éstos tienen un dominio. Pero no se trata de un dominio que ligue a las conciencias, sino sólo «del dominio sobre el día y la noche», que consiste en «separar la luz de la tiniebla» (v. 18). También en el caso de la creación de las plantas podemos ver que «la tierra» recibe la orden de «verdear hierba verde» e inmediatamente después, «la tierra brotó hierba verde» (v. 11s). Aquí se transparenta todavía la concepción de la «Madre Tierra». Pero la acción de la tierra, lo mismo que la de los astros, está subordinada a las órdenes terminantes de Dios, el cual constituye la instancia que verdaderamente ordena y crea mediante sus mandatos.

Respecto a la terminología hay que decir que en el texto actual pueden advertirse huellas de un estadio más antiguo de reelaboración del material, en el que —lo mismo que en J— se hablaba del «hacer» *('śh)* de Dios (1,7.16). A ello se añade el «separar» *(hibdīl)* las regiones del mundo (1,4.7). Pero este relato más antiguo está recubierto por el «relato de la palabra», en el que la frase introductoria «y dijo Dios» suele ir seguida del yusivo de la orden. En los grandes ordenamientos cósmicos aparece además una designación expresa en la que el propio Dios impone, como soberano, sus nombres al día y la noche, al firmamento, la tierra y el mar (1,5.8.10; cf. 2,19-23). Tampoco P emplea un término equivalente a «mundo». Invirtiendo el orden de J, habla de «cielo y tierra» (1,1; 2,1.4a).

Especialmente característico de Gn 1 es el uso del verbo *br'*, que parece ser un vocablo reservado para el acto de la creación, el cual no tiene ninguna analogía en el obrar humano. En su uso veterotestamentario, dicho verbo presenta la peculiaridad de que sólo Dios puede ser su sujeto. Emplearlo para hablar de las «creaciones» artísticas del hombre constituiría para el AT una blasfemia. Cuando se utiliza ese verbo, nunca se indica una materia a partir de la cual «se crea», a diferencia de lo que ocurre en toda acción humana. Se afirma que Dios «crea» así la totalidad del cosmos (1,1), los grandes monstruos marinos (1,21; ¿se excluye con ello el poder mítico del monstruo «mar»?) y al hombre (1,27); por último, dicho verbo se emplea dos veces en la conclusión (2,3b.4a). Parece que Gn 1 no enseña aún la *creatio ex nihilo,* que se formula por primera vez con claridad en 2 Mac 7,28.

Pero la estructura del verbo *br'* y las formulaciones absolutas de 1,3 (14) apuntan en esa dirección.

El relato de la creación del hombre, segunda obra del sexto día, requiere una atención especial. El hecho de que se le otorgue expresamente la bendición de crecer y multiplicarse, lo vincula en principio con los animales del mar y las aves del cielo (1,22). En 8,17 se pronuncia la misma bendición sobre los animales de la tierra. En Gn 1 no se les bendice para no sobrecargar el día sexto con una doble bendición. El tema de la «bendición» se estudia en páginas 72-75. Pero hay un dato más importante: el relato de la creación del hombre comienza con una deliberación expresa de Dios, en la que éste afirma su propósito de crear al ser humano «a nuestra imagen y semejanza». La doble expresión del versículo 26 *b^e^ṣalmēnū kid^e^mūtēnū* (que en 5,3 aparece en orden inverso: *bid^e^muto k^e^ṣalmō)* une el término *ṣaelaem,* que significa imagen estructurada, con el abstracto *d^e^mūt,* que podría traducirse por «similitud». Por el entorno de Israel sabemos que se llama al rey «imagen» de la divinidad. Pero ya la enseñanza egipcia del *Merikare* dice de los hombres en general que «son sus imágenes y han brotado de sus miembros» (AOT[2] 35).

Si analizamos qué significa en el contexto veterotestamentario la semejanza del hombre con Dios, tenemos que constatar ante todo que no se piensa en una pérdida posterior de la misma. P ni siquiera ofrece un relato detallado del pecado original (cf. p. 200). En el texto actual de la historia de los orígenes, ampliado ya con la narración del pecado original de J, se emplean los mismos vocablos para decir en Gn 5,3 que Set fue engendrado a «imagen y semejanza» de su padre Adán. Así, huelgan todas las especulaciones dogmáticas sobre una imagen de Dios que el hombre contemporáneo sólo conservaría en parte.

Por otro lado, es evidente que la afirmación de Gn 1 se formula con precauciones. Entre ellas figura *en primer lugar* el hecho sorprendente de que la deliberación de Dios se haya conservado en la primera persona del plural. Los relatos babilónicos de la creación del hombre hablan de que fue planeada en un consejo de los dioses. Ahora bien, si P, que suele refundir con toda libertad los materiales previos, conserva en este pasaje el esquema de un modo de hablar que no se ajusta a sus concepciones, podemos concluir de ahí que no quiere formular en primera persona de singular la deliberación de Dios: «Quiero hacer al hombre a mi imagen». La semejanza del hombre con Dios no se extiende a la unicidad del Dios que, a partir de Ex 6,2ss, es presentado con el

nombre de Yahvé. Esto aparece con especial claridad en Sal 8, que trata del mismo tema. Este salmo comienza empleando con toda naturalidad el nombre de Yahvé, mientras que en el v. 6, que habla también de la grandeza del hombre —aunque utilizando otros términos— evita sorprendentemente el nombre de Yahvé: «Lo hiciste poco menos que un dios (*ʾaelōhīm*)». El hombre queda situado cerca de la esfera de «los seres divinos», entre los que figuran los mensajeros de Dios. De ahí que los LXX traduzcan acertadamente «Dios» por ἄγγελοι. Cabría ver una *segunda* precaución en la adición del abstracto *dᵉmūt* (similitud o semejanza) al concreto *ṣaelaem*. También la explicitación del v. 27 puede representar un elemento que subraya la distancia con respecto a la unicidad de Dios: «Y creó Dios al hombre a su imagen; a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó». Puesto que es absolutamente extraño al AT incluir a Yahvé en la bipolaridad de lo sexual, la constatación de que el hombre fue creado ya en esa bipolaridad lo aleja claramente de la unicidad de Dios.

Cabe preguntar hasta qué punto resuena en *ṣaelaem* la idea de una semejanza en cuanto a la figura. El AT desconoce una representación teriomorfa de Dios. En cualquier caso, si alguien afirmara que el AT concibe a Yahvé y a su corte «antropomórficamente» (cf. por ejemplo Ez 1,26), suprimiría el acento específico de Gn 1. Aquí no se dice que Dios haya sido formado por el hombre, sino que el hombre ha sido formado por Dios. Lo que aquí se quiere decir es que sólo a luz de este «origen» se puede entender al hombre. Este no es un ser existente en sí mismo, sino que recibe su existencia de Dios. A esto se añade, tanto en Gn 1 como en Sal 8, una clara explicación ulterior de lo que significa para los hombres esa dignidad de la semejanza con Dios: «Dominad los peces del mar, las aves del cielo y los animales domésticos, todas las fieras y todos los reptiles de la tierra». Con ello se indica la misión especial del hombre: servirse del mundo animal. Dios otorga al hombre una parcela de soberanía. Más adelante explicaremos (pp. 177ss) cómo vive «ante Dios» el hombre que asume esta tarea.

Pero —lo mismo que la fuerza de la tierra para producir plantas y la fuerza de los astros para regir el calendario— la soberanía del ser creado en último lugar es una soberanía otorgada por el Creador en el marco de su creación y, por tanto, un poder del que siempre hay que dar cuentas y que no hace del hombre el soberano supremo. A este Creador, que está siempre frente a su criatura y «ante el cual» debe vivir siempre ésta, remite Gn 1. Es

cierto que en cada obra de la creación se repite casi monótonamente que «Dios vio que era bueno»; pero con eso no se pretende ensalzar y consolidar el mundo empírico con todas sus injusticias (contra lo que afirma E. Bloch). Más adelante hablaremos de la ambigüedad de ese mundo (pp. 191ss). Pero Dios quiere ser glorificado por lo que salió bueno de sus manos.

4. Un amplio campo de afirmaciones interesantes sobre el Creador hallamos en el Deuteroisaías. Para este profeta, que vive en los últimos tiempos del exilio y que anuncia una liberación inminente, la creación es una de las credenciales de Yahvé: pone de manifiesto su poder y la vanidad de los dioses.

En el estilo colorista del Deuteroisaías se combina el vocabulario de J y de P. Yahvé creó *(brʾ:* 40,26.28; 42,5) los astros, los confines de la tierra y el cielo; modeló *(yṣr:* 45,18) la tierra como un alfarero e hizo el universo *(ʿśh:* 44,24; 4,12,18). También emplea expresiones más plásticas: Yahvé tendió *(nṭh:* 40,22; 42,5) el cielo como un toldo, afianzó *(rqʿ:* 42,5; 44,24) la tierra, «llamó» *(qrʾ:* 40,26) a las estrellas, contó y desplegó *(hōṣi:* 40,26) su ejército.

Por otra parte, el Deuteroisaías radicaliza en ciertos aspectos las expresiones sobre la creación.

a) Si en Gn 1 Yahvé ordena el caos primigenio de las tinieblas, elimina las tinieblas con la luz creada por él y les señala su lugar fijo en la noche, el Deuteroisaías (45,7) radicaliza al máximo la afirmación cuando hace decir a Yahvé: «Yo soy Yahvé. Modelo *(yṣr)* la luz y creo *(brʾ)* las tinieblas. Yo hago *(ʿśh)* la dicha y creo *(brʾ)* la desgracia. Yo, Yahvé, hago *(ʿśh)* todo esto». Nada en el mundo creado escapa a su poder creador. Aquí no se pretende, ciertamente, sancionar como mundo de Dios un mundo nada santo. Pero se quiere afirmar, pese a toda la tensión frente a la voluntad salvífica de Yahvé, que ni siquiera tras las tinieblas hay una segunda instancia a la que deba dirigirse el hombre.

b) También es característico del Deuteroisaías no considerar la «creación» como mera afirmación cosmológica sobre las cosas del mundo de los comienzos: la entiende más bien como algo estrechamente relacionado con la intervención de Yahvé en la historia de Israel. En la apelación suplicante al brazo fuerte de Yahvé (51,9s), lo protológico-cosmológico se armoniza maravillosamente con las expresiones soteriológicas del credo histórico de Israel. Y se hace empleando el relato mítico de la muerte del dragón-caos del poema babilónico de la creación para describir el acto inicial de Yahvé: «¡Despierta, despierta; revístete de fuerza, brazo de

Yahvé. Despierta como antaño, en las antiguas edades! ¿No eres tú quien destrozó a Rahab y traspasó al dragón? ¿No eres tú quien secó el mar, las aguas del Gran Océano; el que hizo un camino por el fondo del mar para que pasaran los redimidos?» La acción primigenia con que, según el mito babilónico, el dios creador destrozó al dragón del caos y construyó con partes de su cadáver el cielo y la tierra (AOT[2] 120) aparece aquí como un bello presagio de la separación de las aguas en el Mar Rojo (Ex 14), que permitió el paso de Israel y causó la perdición a los perseguidores egipcios. No es fácil expresar de forma más impresionante que el Dios que creó el mundo es el mismo Dios que sacó a Israel de Egipto. La misma perspectiva se recoge, por ejemplo, en Sal 136.

c) Pero a esto se añade un segundo elemento: el Dios creador no es tampoco el Dios lejano que realizó antaño un acto de salvación. Como creador se encuentra presente en el hoy de Israel y en todo lo que acontece para su salvación. Así, no sólo se dice en 44,24 que Yahvé es el redentor y creador de Israel, sino que en 45,8 (cf. 41,20; 48,7) leemos también que Yahvé «crea» *(brʾ)* la salvación. La «creación» es aquí una categoría global que expresa la obra de Yahvé al comienzo del mundo, su intervención en el comienzo intrahistórico de Israel y su acción en un presente que se abre hacia el futuro y al que se dirige un mensaje de salvación con rasgos escatológicos.

5. El Deuteroisaías presenta en su lenguaje y concepciones gran afinidad con los salmos. También aquí encontramos una serie de afirmaciones sobre el Creador.

En la línea de Gn 1,26-28, Sal 8 compara la majestad de la creación divina —destacando expresamente que el cielo y las estrellas son obras de las manos de Dios— con la asombrosa grandeza del hombre, al que se le ha otorgado la soberanía sobre las criaturas inferiores. Según Sal 19,2-7, las obras de Dios —el cielo (obra de sus manos), el día y la noche— pregonan la gloria divina *(kᵉbōd ēl)* y, aun cuando no hablan, transmiten su pregón hasta los confines de la tierra. Este mismo pasaje presenta al sol, personificado, recorriendo su camino por el cielo y lo compara con el esposo que sale de su alcoba. Si comparamos este texto con los himnos al sol existentes en el entorno, llegaremos a la conclusión de que contiene resonancias lingüísticas de los antiguos mitos sobre el dios Sol. Pero es significativo que en el salmo veterotestamentario, al igual que en Gn 1, el sol aparezca como una mera criatura celeste cuya virtualidad se reduce a proclamar con su resplandor la gloria de Dios. La actual segunda parte del salmo, que

ensalza la ley revelada de Yahvé, quiere dejar sentado que la expresión «Dios» *('el)* no puede referirse a otro que a Yahvé. El salmo 104 es un bello himno a la creación que canta las maravillas del mundo —en el que Yahvé ha fijado con su bramido las fronteras de las aguas (vv. 6-9)— y de sus habitantes, que reciben de Dios su alimento; muchas de sus frases muestran una sorprendente afinidad con el salmo al sol de Eknatón (AOT² 15-18). Pero otra vez es significativo que aquí la alabanza no se centra en el sol y su poder vivificante, sino en Yahvé, al que la luz envuelve como un manto y el cual despliega el cielo como una tienda (v. 2) y fija sus derroteros a la luna y el sol (v. 19). De un estilo especial es el salmo 139, en el que un individuo alaba la maravilla de su propia creación *(qmh)* por Yahvé (13-16). Lo mismo que en Is 51,9s, en Sal 74,13s (15s) y Sal 89,10s (12s) hay alusiones míticas a la lucha con el dragón al comienzo del mundo.

Más adelante expondremos que a veces se menciona la acción creadora de Yahvé al ensalzar su soberanía (Sal 95,4s; 96,5).

6. La literatura sapiencial constituye el último ámbito en que la doctrina sobre la creación ha recibido una formulación específica. Cuando estudiemos la sabiduría (cap. IV, ap. 3) expondremos que la reflexión sapiencial se efectúa en el horizonte de la fe en la creación. Es lógico, pues, que el tema de la creación aparezca también en los escritos sapienciales.

Si en Gn 1 se encontraba en primer plano la referencia a la palabra omnipotente de Dios, en Gn 2 se destaca su solicitud por el hombre, tema que en el Deuteroisaías va unido a la insistencia en la voluntad liberadora de Yahvé para con su pueblo. En cambio, la literatura sapiencial subraya que Dios ha llevado a cabo la creación «con sabiduría». Esta afirmación no se encuentra lejos de las frases de Gn 1, que dejaban constancia de que la obra de Dios era buena. La afirmación de que Dios ha creado el mundo con sabiduría se desarrolla en los discursos de Dios del libro de Job, donde Dios, ante el reto de Job, le pregunta si estuvo presente en la creación de cada una de las realidades existentes (38,4ss). Tras preguntar a Job por su participación en los acontecimientos del comienzo del mundo, Dios pasa a descubrir los maravillosos fenómenos de la naturaleza y termina hablando del hipopótamo y el cocodrilo. Job debe reconocer que, ante tales maravillas, no tiene más solución que callarse y confesar que ha hablado y preguntado en demasía.

La colección de Prov 1-9, donde la sabiduría aparece personificada, apunta en otra dirección. La afirmación de 3,19: «por la

sabiduría fundó Yahvé la tierra, por la inteligencia consolidó los cielos», llega a una plena personificación en 8,22ss, donde se dice que Yahvé creó al principio la sabiduría como primicia de sus obras y que, ella, testigo preferido de la creación, jugaba ante él. En esta imagen parecen resonar ciertas expresiones egipcias, según las cuales la diosa Maat, personificación del orden existente en el mundo y entre los hombres, juega ante el dios creador y es su deleite (Kayatz). De nuevo es significativa la transformación que experimenta este lenguaje en el AT. Aquí no cabe hablar de una divinidad que acompañe al Creador. Por el contrario, la sabiduría es la primera de las obras creadas *(qnh)* por Yahvé. Como tal criatura, que recibe su ser y su vida de Yahvé, está presente en las obras del comienzo. Asiste a la creación de Dios no como un ser en pie de igualdad con Yahvé, sino como una criatura suya, que le debe todo lo que es. Una vez que Yahvé pronuncia sus palabras, ella no tiene nada que decir. Si se la menciona es sólo para destacar mejor la acción divina en cuanto que se desvela a quien contempla con asombro el misterio de la creación. Como dice Sal 19,2, «los cielos narran la gloria de Dios».

A este respecto podríamos preguntarnos si tal manera de hablar sobre las obras creadas lleva a una segunda modalidad de revelación. Al formular esta pregunta hay que notar ante todo que tampoco en este ámbito conoce Israel otro nombre que el de Yahvé, con el cual se le había manifestado su Dios en el decurso de la historia. Lo que hacen las obras creadas es proclamar más plenamente la gloria de Yahvé. Lo que se dice de la creación en los relatos de la historia de los orígenes y en el Deuteroisaías indica que, para Israel, el Creador es el mismo Señor, el cual se dirige al hombre también en las obras de la creación. Más adelante, al hablar de la sabiduría de Israel (cap. IV, ap. 3), nos preguntaremos si este conocimiento se ha extraído directamente de los fenómenos naturales o, por el contrario, se ha incorporado a la visión del mundo tomándolo de la concepción específica que Israel tenía de su Dios.

7. Algunos salmos mencionan la creación en contextos que ensalzan a Yahvé como rey. Consideremos ahora este título, que expresa la soberanía de Yahvé.

Los investigadores pensaron en un principio que el título de rey aplicado a Yahvé debía interpretarse a la luz de los salmos reales, los cuales tienen presente la figura del rey terreno (cf. páginas 100-102). Según esto, Israel habría empezado a alabar e invocar como rey a su Dios en analogía con su propio rey. Mowinckel intentó responder a esta cuestión desde un punto de vista totalmen-

te distinto. A su juicio, Israel celebraba anualmente, en la fiesta del Año Nuevo, la entronización de Yahvé. Los salmos en que aparece el elemento *iahwāēh mālak* —que se debería traducir por «Yahvé ha sido constituido rey» (Sal 93,1; 96,10, etc.)— contendrían la aclamación que celebraba al comienzo de cada ciclo anual la nueva entronización de Yahvé. En el ritual de la fiesta, cuya celebración renueva las fuerzas del año, Mowinckel descubre los mitos sobre la creación y la lucha con el dragón, sobre la pugna de dioses y de pueblos, sobre el éxodo y el juicio de Yahvé, así como la determinación del destino, todo ello unido al anuncio de la salvación. A su parecer, esta interpretación cuenta con el apoyo del ritual babilónico. Engnell, el más destacado representante de la escuela de Upsala, completó la idea de Mowinckel con la hipótesis de un determinado ritual para el rey terreno, cuya muerte y resurrección desempeñaban un importante papel (mito de Tammuz). Frente a estas hipótesis, Maag ha subrayado que en la realeza del Dios de Israel interviene también la herencia nomádica, la cual considera a Yahvé como el acompañante en el camino y lleva no a un ritual estático, sino a la fe en un Dios que camina con el pueblo. Gramaticalmente, se ha demostrado que *yahwāēh mālak* no debe entenderse como «Yahvé queda constituido rey» en el contexto de una nueva entronización, sino traducirse por «Yahvé (y ningún otro) es rey». Pero esa realeza no se limita a Israel, sino que se extiende al mundo entero, a toda la creación y tiene la mirada fija en la venida de Yahvé como juez. En este sentido, ya Gunkel hablaba de «cantos escatológicos de entronización».

Por lo que se refiere al origen de este modo de hablar sobre la realeza de Yahvé, Alt defiende la tesis de que Israel compartió a este respecto la concepción cananea del panteón divino y atribuyó a Yahvé la realeza en el reino de los seres celestiales, los cuales quedaron rebajados a la categoría de ángeles.

La realeza de Yahvé, que aparece por primera vez en Is 6,5, texto perteneciente sin duda a la segunda mitad del siglo VIII, tiene de suyo una amplitud universal, como se desprende del canto de los serafines (6,3): «Todas las naciones están llenas de tu gloria». La alabanza de la gloria *(kābōd)* del rey Yahvé domina también el Sal 29 (1.2.3.9), que —al igual que los himnos *amatu* babilónicos— describe la pujanza de la voz (el trueno) de Yahvé. También aquí, ya en el primer versículo, se alude a la totalidad del mundo divino *(bᵉnē ʾēlīm)*. Sal 93 permite barruntar el poderío hostil del caótico mar primordial. Cf. además Sal 47; 96; 98. Pero esta alabanza de Dios como rey incluye también un acervo espe-

cíficamente israelita, como lo demuestra Sal 95, cuya exhortación final pone ante los ojos de la comunidad la rebeldía de la generación del desierto. Lo mismo podemos decir de Sal 99, inspirado en el trisagio (Is 6,3) que se cantaba en Sión (v. 2) junto al arca (v. 5; cf. pp. 81s); la tercera estrofa de este salmo menciona a Moisés, Aarón y Samuel.

8. La fe de Israel, al dar a Yahvé el título de rey, le atribuye el puesto que en el panteón cananeo correspondía al dios supremo El, según sabemos hoy por los textos de Ugarit. En el AT se advierte además el curioso fenómeno de que el nombre de El se aplicó a Yahvé con toda naturalidad, mientras que el Baal, más reciente, encontró una decidida repulsa, sobre todo a partir de Elías y Oseas. Pero tal actitud no se impuso por completo, como lo demuestra con suficiente claridad el nombre de Baalías (= Yahvé es Baal), que aparece en 1 Cr 12,6. Sal 29,3a deja traslucir que la «gloria» *(kābōd)* universal había sido un atributo de El en Canaán. Lo mismo se deduce de Sal 19,2. La asamblea divina recibe en Sal 82,1 el nombre de *ʿadat ʾēl.*

Además del señor de los dioses, El, Canaán conoció otras denominaciones locales de esta divinidad, formadas por el término El más otro vocablo. Israel no tuvo inconveniente en aplicárselas a Yahvé.

a) A *El, el Altísimo,* de Jerusalén nos hemos referido ya al hablar de Gn 14,18-20. El vocablo *ʿaelyōn* aparece posteriormente también acompañando o sustituyendo al nombre de Yahvé. En Sal 82,6 se da el nombre de «hijos del Altísimo» a los dioses citados a juicio por su injusticia. Obviamente, no había dificultad en aplicar a Yahvé el nombre de «Altísimo».

b) Según Gn 21,33, Yahvé recibió en Berseba el sobrenombre de *ʾēl ʿōlām: «El (¿de la?) eternidad».* Tampoco esta denominación chocaría con la fe en Yahvé.

c) Según P, *ʾēl šadday* es una denominación peculiar de Yahvé en la época de los patriarcas. Cf. p. 17. La interpretación del nombre no es segura: «*El, el de la montaña* (?)». El oído hebreo descubriría en este vocablo una resonancia de *šdd* (devastar). Esto podría explicar el *omnipotens* de san Jerónimo, que ha desembocado en la traducción habitual de «todopoderoso». Por desgracia no es posible determinar dónde surgió esta forma de El.

d) En Gn 16,13, *ʾēl rᵒʾī* es el nombre de una divinidad de Beer Lajay Roí, lugar que no podemos determinar con seguridad, y se utiliza como sobrenombre de Yahvé. Su significado es oscuro.

e) Otro sobrenombre es *ēl ʾᵃᵉlōhē yiśrāʾēl,* «El, Dios de Is-

rael», invocado en Siquén (Gn 33,20) y más tarde identificado con Yahvé (cf. p. 22).

f) La denominación *'ēl bēt 'ēl,* «Dios Betel», aparece en Gn 35,7 (E) como topónimo y en 31,13 (E) como nombre divino, relacionado con la aparición de Dios a Jacob en Betel. O. Eissfeldt intenta probar que Betel es un nombre divino en el entorno de Israel, mientras H. W. Schmidt afirma que no es segura la tradición del Génesis.

g) *'ēl b^e^rīt,* «El de la alianza», designa en Jue 9,46 a una divinidad de Siquén, aún no identificada con Yahvé, que responde sin duda al *ba'al b^e^rīt* (Baal de la alianza) de 8,33 y 9,4, divinidad rechazada en términos categóricos.

Este último ejemplo muestra que la fe en Yahvé no impidió seguir hablando de dioses extranjeros, por más que Israel no admitiera ninguna potencia fuera de Yahvé. Israel no conoce un monoteísmo teórico. Da por supuesto que en los demás pueblos hay otros dioses. ¿Cómo ha resuelto este problema la fe veterotestamentaria? Una solución es la de Dt 32,8s: «Cuando el Altísimo daba a cada pueblo su heredad y distribuía a los hombres, entonces delimitó las regiones de los pueblos según el número de los hijos de Dios» (según los LXX; el texto masorético lee *b^e^nē yiśrā'ēl,* «israelitas»). «Pero la porción de Yahvé es su pueblo, Jacob es el lote de su heredad...». Otra, la de Dt 4,19s, donde se pone en guardia contra el culto a los astros, «que, Yahvé, tu Dios, ha repartido, a todos los pueblos bajo el cielo. En cambio, a vosotros os tomó Yahvé y os sacó del horno de hierro de Egipto». En el libro de Daniel aparecerá la idea de que cada pueblo tiene su ángel (Dn 10,13.20s; 12,1). El ángel de Israel es Miguel, en cuyo nombre («¿Quién como Dios [El]?») se pretende expresar (Labuschagne) la incomparabilidad de Yahvé (= El).

La gran polémica contra los dioses, que califica a éstos de «nadas» cuando no niega simplemente su existencia, comienza con el Deuteroisaías, en una época en que el Israel del exilio está inmerso en el mundo de los pueblos extranjeros. Sal 82 aborda el tema desde otra perspectiva y habla de que los dioses serán condenados por su injusticia y morirán como cualquier hombre.

Todo ello refleja con gran claridad el carácter no especulativo de la fe veterotestamentaria. Esta fe no lucha por purificar la concepción del mundo y de los dioses, sino que inicialmente tolera el fenómeno de los dioses extranjeros, pero les niega cualquier poder y rechaza categóricamente que tengan algún derecho sobre Israel. Pero, más tarde, el Deuteroisaías afirma, precisamente en la épo-

ca de la mayor postración de Israel, que los extranjeros se acercan a Israel y confiesan: «Sólo en ti hay Dios» (45,14). El mismo libro (45,23) proclama también la esperanza de que llegará un día en que toda rodilla se doble ante Yahvé y toda lengua jure por él (cf. p. 182).

W. H. Schmidt, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift* (WMANT 17; 1964); O. Eissfeldt, *Taautos und Sanchunjaton* (SAB 1952 1); H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit* (²1921); C. Westermann, *Genesis* (BK I, 203s) bibl. sobre la imagen de Dios; G. von Rad, *Das theol. Problem des at. Schöpfungsglaubens* (BZAW 66; 1936) 138-147 = *Gesammelte Studien* (ThB 8) 136-147; R. Rendtorff, *Die theol. Stellung des Schöpfungsglaubens bei Dtjes:* ZThK 51 (1954) 3-13; C. Kayatz, *Studien zu Prov 1-9* (WMANT 22; 1966); S. Mowinckel, *Psalmenstudien* II. *Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie* (1922); I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East* (1943); V. Maag, *Malkût Jhwh* (Supp. VT VII; 1960) 129-153; A. Alt, *Gedanken über das Königtum Jahwes,* en *Kl. Schriften* I, 345-357; F. Cross, *'al,* en ThWAT I 259-279 (bibl.); C. J. Labuschagne, *The Incomparability of Yahweh in the OT* (1966).

5. *Elección de Israel*

En cuanto creador y rey, Yahvé aparece como señor del mundo entero. ¿Cómo entender la peculiar relación de Yahvé con Israel en el marco de esta soberanía universal? En Dt 32,8s encontramos ya una primera respuesta a esta pregunta: Israel «es la porción de Yahvé»: *(ḥēlaeq),* «el lote de su heredad» *(ḥaebael naḥ^{a}lātō).* Dt 4,20 dice que Yahvé «tomó» *(lqḥ)* a Israel.

Cuando esta situación se plasma en una fórmula elaborada reflejamente, se emplea el verbo «elegir». La simple consideración del contenido induce a suponer que esta fórmula no pertenece al acervo inicial de la fe de Israel, sino que aparece cuando se tiene en cuenta la amplitud de las posibilidades de Yahvé como creador del mundo y se pregunta por qué quiere Yahvé tener una relación tan especial con Israel. De hecho podemos comprobar que —tras algunas expresiones bastante imprecisas todavía en la terminología— la auténtica teología de la elección sólo adquiere su significado en la época del Deuteronomio, donde se desarrolla de forma explícita y enfática.

La terminología de las afirmaciones sobre la elección es casi uniforme. En este contexto se emplea el verbo *bḥr,* que a dife-

rencia de *brʾ*, no se utiliza sólo hablando de Yahvé. Junto a los 99 pasajes en que Yahvé es el sujeto de «elegir», hay 68 en que el acto de elegir se atribuye a los hombres (en el ámbito profano y en el religioso). En un caso (2 Sm 16,18) eligen a la vez Dios y los hombres. A esto se añaden tres pasajes en que el texto está corrompido. El adjetivo verbal *bāḥīr* está atestiguado en 13 casos, de los que 12 son originarios y presuponen a Yahvé como sujeto de la elección. Observemos que —a diferencia de lo que ocurre en el acádico, que cuenta con *itûtu*— en hebreo no hay un vocablo abstracto con el significado de «elección». Domina la formulación verbal. Se aproxima a *bḥr* el verbo *ydʿ*, conectado con *min*, «conocer separando de una multitud», que aparece ya en Am 3,2. «Conocer» no debe entenderse en estos contextos de un modo unilateralmente intelectual. El vocablo contiene el sentido pleno de «reconocer» y «aceptar» (cf. pp. 165s). Los verbos de «separar» (*hibdīl;* por ejemplo Lv 20,24.26), «tomar» y «llamar» (*haeḥ^{ae}zīq* y *qrʾ*, junto a *bḥr* en Is 41,9) describen ciertamente el proceso de poner aparte, pero no ofrecen el sentido pleno del «elegir».

«Elegir» es, en el ámbito humano, una decisión de la voluntad que, si se efectúa como es debido, va precedida de una reflexión. Tras un ponderado examen «elige» (Gn 13,11) Lot la mejor porción de tierra; del mismo modo elige David la piedra más apropiada para la honda (1 Sm 17,40). En este contexto lo elegido tiene un valor especial. El vocablo *baḥur* designa al joven apto para la lucha; el participio nifal *nibḥār* puede designar algo exquisito y especialmente valioso. La verdadera elección presupone, además, una multiplicidad de posibilidades. Cuando sólo hay una posibilidad, no se puede hablar seriamente de elección. Así, en Am 3,2 se invita a reconocer al Señor de los pueblos, que habría dispuesto de muchas posibilidades, pero que tomó una decisión: «A vosotros solos os conocí entre todas las generaciones de la tierra». Tal elección se sitúa al comienzo de la historia de Israel y lo constituye en pueblo de Yahvé. Así aparece en la recapitulación que de la historia de los comienzos de Israel se hace en Ez 20, 5, único pasaje de este libro que recoge la teología de la elección. La recapitulación comienza poniendo en labios de Yahvé la siguiente indicación: «El día en que elegí a Israel, levanté sobre ellos mi mano (para jurar)...».

«Elegir», aplicado a Yahvé, expresa la libre soberanía del Señor, el cual no está obligado a otorgar su elección a ningún elegido. Dado que la elección humana suele ir precedida de una reflexión, cabría preguntar qué impulsó a Yahvé a elegir precisa-

mente a Israel y no a otro pueblo. Las afirmaciones veterotestamentarias son sorprendentemente cautas a este respecto. En ningún pasaje se dice en qué estriba el valor de Israel, como cabría esperar del empleo de *nibḥar*. En las fórmulas introductorias del Deuteronomio se intenta poner de relieve lo contrario. Israel es «el más pequeño de todos los pueblos» (7,7). Yahvé expulsa a pueblos «más grandes y poderosos» que Israel para llevarlo a la tierra prometida (4,38). Además, en pasajes más tardíos se habla de la indignidad moral de Israel y de su terquedad (9,4-6; 10,14-16). Sólo encontramos una fundamentación positiva de la liberación de Israel del cautiverio egipcio, manifestación histórica de la predilección de Yahvé por Israel: la referencia al amor de Yahvé por los patriarcas y a la fidelidad con que mantiene la promesa: «Por el amor que os tiene y por guardar el juramento hecho a vuestros padres, os sacó Yahvé de Egipto con mano fuerte» (7,8). Según esto, tras la elección de Yahvé late una decisión de amor, libre e «irracional», tomada en la época de los patriarcas y cuyos motivos son insondables.

En este contexto hay que analizar qué significado tiene para los elegidos la experiencia de la elección divina. Encierra ante todo una segregación de Israel, que le concede una dignidad especial. Israel es propiedad particular de Yahvé. «Yahvé se escogió a Jacob, a Israel, en propiedad» (*s*ᵉ*gullāh:* Sal 135,4). Pero tal segregación puede expresarse mediante el término «santo», que en principio no implica una cualificación ética, sino el estar separado como propiedad especial de Yahvé: «Tú eres un pueblo santo para Yahvé, tu Dios. El te eligió para que fueras, entre todos los pueblos de la tierra, el pueblo de su propiedad» (Dt 7,6 = 14,2). Las afirmaciones más importantes son las de Ex 19,5s, pasaje sin duda «protodeuteronómico» (contra lo que cree Wildberger). Aquí leemos: «Por tanto, si queréis obedecerme y guardar mi alianza, entre todos los pueblos seréis mi propiedad, porque es mía toda la tierra. Seréis para mí un reino de sacerdotes y un pueblo santo». En el apartado siguiente estudiaremos el elemento condicional implicado en la exigencia de «guardar la alianza». Es importante que este pasaje, además de calificar a Israel como propiedad de Yahvé y pueblo santo, lo designa también como «reino de sacerdotes». Parece que tal expresión alude a que el pueblo segregado tiene una tarea sacerdotal de mediación. Este rasgo aparece con especial énfasis en el Deuteroisaías, que suele designar al «elegido» como «siervo» de Yahvé: «Y ahora escucha, Jacob, siervo mío; Israel, mi elegido... No temas, siervo mío, Jacob, Yesurún,

mi elegido» (44,1s). Esto se afirma aquí en un contexto que acentúa (cf. 44,3-5) la apertura del pueblo de Yahvé a los extranjeros que quieren unirse a él.

Pero también se subraya con fuerza la obligación de separarse de todo lo pagano. La misma literatura deuteronómica insiste de manera especial en la advertencia de no fusionarse con los pueblos de Canaán. Pero la conciencia de la separación con respecto a los otros pueblos es todavía mucho más antigua, como se ve con toda claridad en el oráculo de Balaam de Nm 23,9, donde el vidente dice: «He ahí un pueblo que vive apartado y no se cuenta entre los pueblos (paganos)». También la expresión anticananea, antigua sin duda alguna, «eso no se hace en Israel» (2 Sm 13,12) y la valoración de los pecados, sobre todo sexuales, como «locura en Israel» (Gn 34,7) presuponen esta diferenciación. La época posexílica, con la apasionante lucha de Esdras por la separación de los matrimonios mixtos, acentuó unilateralmente estas diferencias y extrajo de ellas consecuencias muy graves en el plano humano. En esta época puede formularse con toda crudeza frente a Edón, el no elegido, el sombrío contraste de la reprobación *(m'ś)* «Amé a Jacob y odié a Esaú» (Mal 1,2s).

Pero suele aparecer con más fuerza la conciencia de la responsabilidad del elegido. El Israel elegido no es simplemente un objeto segregado y colmado de privilegios, sino un sujeto llamado constantemente a la obediencia. El carácter «dialogal» de la elección se manifiesta con especial claridad en que puede hablarse también de una «elección» por parte del hombre. Es lo que Josué pide al pueblo en la asamblea de Siquén: «Si os resulta duro servir a Yahvé, elegid hoy a quién queréis servir». Y una vez que el pueblo se ha decidido por Yahvé, Josué lo constata expresamente: «Sois testigos contra vosotros mismos de que habéis elegido servir a Yahvé» (Jos 24,15.22). Cf. Jue 5,8 (texto dudoso); 10,14; Is 41,24. En Sal 119,173, la «elección» está en relación directa con los mandamientos divinos.

Pero la elección divina no se circunscribe a Israel en cuanto pueblo de Yahvé. Ya en la época predeuteronómica se habla de la elección del rey, que también en el entorno de Israel puede constituir una elección divina. A este respecto, Israel tiene la doble convicción de que es él quien elige a sus reyes y de que el rey ha sido elegido por Yahvé. Lo primero aparece, por ejemplo, en 1 Sm 8,18; 12,13; lo segundo, en 1 Sm 10,24: «¡Mirad a quién ha elegido Yahvé (a Saúl)!». Ambas afirmaciones aparecen unidas y yuxtapuestas en el contexto del antiguo relato sobre la

sucesión al trono de David, cuando Jusay dice a Absalón, que sospechaba de su lealtad: «Con el que han elegido Yahvé, este pueblo y todos los israelitas estaré y viviré yo» (2 Sm 16,18). Más matizadamente se expresa la ley del Dt sobre el rey cuando establece (Dt 17,15): «Nombrarás *(śim)* rey tuyo al que elija *(bḥr)* Yahvé». En este contexto hay que mencionar sobre todo la elección de David y su casa (cf. pp. 99ss). También aquí encontramos unidos la elección y el título de siervo (Sal 78,70; 89,20s; v. 4 menciona a la vez *bāḥīr* y *ʿaebaed)*. El Cronista no habla ya de la elección de Israel, pero sí insiste en la elección de David y Salomón (1 Cr 28,4-6.10). En el v. 6, la «elección» va unida al título de hijo: «Lo he elegido (a Salomón) como hijo y seré un padre para él».

También se habla de que la casa sacerdotal ha sido elegida por Yahvé (1 Sm 2,28: el sacerdocio de Elí; Dt 18,5; 21,5: Leví; cf. además P en Nm 16,5; 17,20 y 1 Cr 15,2; 2 Cr 29,11). Sal 105, 26 nombra paralelamente a Moisés, el siervo *(ʿaebaed)* de Yahvé, y a Aarón, a quien Yahvé eligió *(bḥr)*.

Típico de Dt es hablar del lugar elegido por Yahvé para poner su nombre o fijarle la morada (Dt 12,5.11, etc.). Tras estas fórmulas puede haber un lenguaje más antiguo, según el cual no son los hombres sino la propia divinidad quien determina el lugar del altar. Pero es típicamente deuteronómica la teología del nombre de Dios, subyacente a tales fórmulas (cf. pp. 85s), así como la inserción del lugar del culto en el contexto del discurso sobre el pueblo elegido. Porque es evidente que en estos pasajes no se quiere hablar de la singularidad de un lugar sagrado en cuanto tal. Tras la elección particular del lugar se perfila la elección de Israel como pueblo de Yahvé. La lógica interna del aserto de Dt es la siguiente: *un* Dios, *un* pueblo elegido por ese Dios y, en el ámbito de ese pueblo, *un* único lugar elegido por Yahvé para que su nombre sea invocado por ese pueblo.

Tal vez sorprenda el hecho de que los profetas preexílicos eviten casi siempre hablar de la elección *(bḥr)* de Israel. La única mención que aparece en Ezequiel, profeta de los primeros años del exilio (20,5), demuestra con toda claridad —al igual que la afirmación de Am 3,2, formulada con *ydʿ*— que los profetas adoptaron una actitud crítica frente al pueblo que se complacía en apelar a su condición de elegido. Esto explica su «silencio sobre la elección». Pero tampoco cuando hablan de sí mismos recurren, excepto en un caso, a la idea de que han sido «elegidos» para su ministerio. Sólo Jr 1,5 sugiere esta idea —empleando también el

verbo *yd'*—. En el momento de la vocación, Yahvé dice al profeta: «Antes de formarte en el vientre te conocí. Antes de salir del seno materno te santifiqué. Te nombré profeta de los pueblos». Los mensajeros del juicio se sienten tan acuciados por su tarea que no reflexionan sobre su ministerio. Jeremías, el profeta afligido por la imposibilidad de librarse de su misión, vive con angustia la conciencia de un «conocimiento» y una «elección» que preceden a su voluntad personal. Esto hace patente la indomeñable prioridad del acto de la elección. Sobre el Siervo de Yahvé en el Deuteroisaías, que en 42,1 es designado también como siervo *('aebaed)* y elegido *(bāḥīr)*, hablaremos más adelante (páginas 255-260).

Los títulos honoríficos que en el marco de la narración de los acontecimientos del Sinaí se atribuyen al Israel elegido por Yahvé como propiedad particular aparecen en Ex 19,5 sometidos a una condición: «Si queréis obedecerme y guardar mi alianza... seréis mi propiedad». En este acento particular del relato del Sinaí nos vamos a fijar ahora.

H. Wildberger, *bḥr*, en DTMAT I, 406-439 (con bib.).

6. *Yahvé, Dios del Sinaí. Alianza y mandamientos*

Todavía no hemos hablado de uno de los grandes conjuntos del Pentateuco y su temática. El pueblo que sale de Egipto y camina hacia la tierra prometida se detiene en el desierto al pie del monte Sinaí. Entre terroríficos fenómenos de fuego y terremotos aparece Yahvé sobre el monte (Ex 19), proclama ante el pueblo los diez mandamientos (20,1-17) y comunica luego a Moisés —a quien el pueblo, atemorizado, había suplicado que fuera su representante— en el monte otros mandamientos e instrucciones (20,22-23,33). Recogidos en un libro, estos preceptos constituyen el «Código de la alianza», la base de una alianza sellada al pie del monte (Ex 24,7); tras sellar la alianza, sube al monte una delegación más numerosa, la cual puede allí ver «al Dios de Israel» y celebrar un banquete solemne. A continuación aparece una larga serie de instrucciones de cuño sacerdotal, que llega hasta Nm 10,10 sin más interrupción que Ex 32-34, donde se narra el pecado ante el becerro de oro y sus consecuencias. Sólo después reemprende el pueblo su marcha. Pero el hilo de los acontecimientos se interrumpe otra vez inmediatamente antes de la entrada en la tierra

de Canaán. En Dt un largo discurso de Moisés explica retrospectivamente los acontecimientos del monte de Dios, que en este pasaje lleva el nombre de Horeb, y presenta (Dt 12-26) una nueva comunicación de preceptos divinos.

Teofanía, conclusión de la alianza y comunicación de los preceptos son los tres aspectos teológicos más importantes de este conjunto temático. El fenómeno de la presencia divina, que aquí adopta la forma de una teofanía actual, se estudiará más adelante (cap. II, ap. 3). Pero en el marco de los «fundamentos» hay que analizar los teologúmenos de la alianza y el precepto.

El significado de la palabra española «alianza» no coincide plenamente con el término hebreo *b^erīt,* que los LXX traducen por διαθήκη, y la Vulgata por *testamentum.* Sobre la base del ritual de Gn 15,9ss y Jr 34,18 se han propuesto varias definiciones etimológicas del término hebreo: por analogía con el árabe significaría «corte o descuartizamiento»; según el acádico *birītu,* «cadena» (acuerdo vinculante); según el acádico *birīt* («entre»), «mediación»; según el hebreo *brh* («comer»), «banquete». Basándose en la expresión *ḥōzaēh/ḥāzūt,* paralela al *b^erīt,* y en el verbo *brh* (atestiguado sólo en 1 Sm 17,8), «mirar - considerar - elegir», Kutsch propone como significado fundamental «lo destinado», «la determinación», «la obligación». Puede tratarse de la obligación que se impone a otro, de la obligación que se asume o de una obligación mutua. Por tanto, expresa también la vinculación entre dos partes, como ha subrayado Pedersen. Su contenido consiste en la instauración de *šalōm,* «paz», «salvación», «integridad». La expresión usual *krt b^erīt* («cortar» una *b^erīt)* suele relacionarse con el mencionado ritual del descuartizamiento de los animales sacrificados para dar fuerza a la obligación. Kutsch traduce *krt,* de acuerdo con Pedersen y otros, por «fijar», «determinar», y la frase *krt b^erīt* por «imponer una determinación, una obligación».

B^erīt no es tampoco un término exclusivamente teológico. La obligación que expresa puede provenir de los hombres y estar confirmada por un juramento *(ʾālāh).* Así, según Gn 26,26-33, Abimelec va en busca de Isaac para concertar con él un acuerdo que corrobore el *šālom* entre los dos (v. 29). «El (Isaac) les preparó un banquete, comieron y bebieron. Al día siguiente madrugaron y se prestaron mutuamente juramento *(šbʿ).* Isaac los despidió y ellos se marcharon en paz *(b^esalom)*» (30s). Algo parecido hacen Jacob y Labán según Gn 31,43-54; pero en este caso, según la versión de E, parece que el banquete se celebra una vez

que se ha prestado el juramento. En la alianza que según Jos 9 establece Israel con los gabaonitas no se habla de un banquete y parece que la obligación es asumida principalmente por Israel. El pacto garantiza a los gabaonitas sus vidas. También en la alianza entre David y Jonatán es el último el que da (1 Sm 18,3).

Begrich ha estudiado a fondo el significado interno de *b^e^rīt,* fijándose sobre todo en la terminología (fraseología). En la época más antigua de Israel cree poder constatar el tipo de *b^e^rīt* como don, en la que uno otorga la comunión a otro. La formulación *krt b^e^rīt l^e^* apunta —según Begrich— hacia esa interpretación, mientras que *krt b^e^rīt 'aet ('im, bēn ūbēn)* refleja la penetración de la idea de contrato *(b^e^rīt* como contrato) por influjo de los cananeos.

También se han aducido textos del entorno de Israel para esclarecer el significado de «alianza». Así, Noth cita un texto de Mari en el que un soberano realiza una mediación de paz entre dos tribus en lucha. Aquí desempeña un papel el sacrificio de un asno, mediante el cual se sella la alianza. Pero últimamente se ha prestado más atención a los tratados de vasallaje, es decir, los pactos que los soberanos hititas hacían con sus vasallos, de los cuales tenemos abundantes testimonios. Tras un primer estudio de Mendenhall, breve y programático, pero poco elaborado en los detalles, Baltzer ha intentado esclarecer la forma veterotestamentaria de la conclusión de la alianza utilizando los textos publicados en 1923 por Weidner y Friedrich y reelaborados desde el punto de vista jurídico por Korošec. Baltzer encuentra en estos tratados seis elementos constitutivos: 1) Un preámbulo con el nombre y el título del soberano. 2) Una introducción histórica que relata la prehistoria del tratado. 3) Una declaración de principios que resume la intención de las subsiguientes estipulaciones. 4) Las estipulaciones, es decir, las cláusulas concretas que constituyen el verdadero *corpus* del tratado. 5) La invocación de los dioses como testigos. 6) Maldición y bendición por la infidelidad o la obediencia al soberano. A veces se dice que se deposita un ejemplar del tratado «ante» o «a los pies» de las principales deidades de los países interesados. También encontramos la disposición de que el texto del tratado se lea periódicamente ante el vasallo.

J. McCarthy informa sobria y críticamente sobre el debate que ha seguido a estas tesis. Se han presentado ante todo tres consideraciones que parecen desaconsejar establecer una relación demasiado estrecha entre esos formularios y las más antiguas afirmaciones sobre una alianza de Yahvé con Israel. 1) El «eslabón perdido»: no se ve cómo esta forma de tratado —utilizada sobre

todo por el gran rey de Asia Menor antes del 1200— pudo llegar al Israel de la época primitiva e incluso a los seminómadas que penetraron en Canaán procedentes del desierto. 2) Plantea dificultades insolubles la adopción de un formulario comprensible en el ámbito político para expresar las relaciones de Yahvé con Israel o con sus antepasados (cf. p. 56). En el AT nunca aparece íntegro el diferenciado formulario hitita. Los contactos se limitan siempre a elementos aislados. Por ello, sería conveniente no establecer unas relaciones demasiado estrechas entre los pactos hititas y la *bᵉrīt* teológica del AT.

1. Por lo que respecta a las afirmaciones veterotestamentarias sobre la «alianza», no hay que pasar por alto que aparecen principalmente en la literatura deuteronómica y deuteronomista. Perlitt ha estudiado a fondo esta literatura. A su juicio, en el marco originario del Deuteronomio se habla de la alianza en conexión con los patriarcas. Yahvé «juró la alianza» (7,9.12b) a los patriarcas. La «alianza» es, pues, una designación simbólica de la promesa con que Yahvé sale al encuentro de su pueblo «elegido». El contenido de la promesa es la posesión de la tierra (cf. cap. II, ap. 2). Pero junto a esto aparece un segundo aspecto: especialmente los estratos más recientes del Deuteronomio (por ejemplo, 5,2 y la subsiguiente comunicación del decálogo) destacan con creciente insistencia, debido a los amenazadores acontecimientos de finales del siglo VII, la conexión de la «alianza» con la entrega de los mandamientos en el monte Horeb, nombre con el que el Deuteronomio cita los relatos del Sinaí de Ex 19ss. Aquí se subraya que la alianza implica una serie de exigencias impuestas por la voluntad de Dios.

Al contexto de esa reflexión sobre la «alianza» podría pertenecer también la llamada «fórmula de alianza», que afirma expresamente, mediante una formulación bilateral, la unión de Yahvé con Israel y de éste con Yahvé.

Smend señala que las dos expresiones «Yahvé, el Dios de Israel» e «Israel, el pueblo de Dios» aparecen ya en una época temprana. Pero, a su juicio, la unión de ambas expresiones en una fórmula doble, que introduce peligrosamente a Yahvé en una relación jurídica y contractual que obliga por igual a ambas partes, se encuentra por vez primera en las épocas deuteronómica y posdeuteronómica. En este contexto es importante el pasaje de Dt 26, 16-19, suponiendo que hable de la proclamación de la respectiva declaración por cada uno de los signatarios usando la forma poco corriente del hifil de *'mr,* hipótesis que no acepta Lohfink.

Ya G. von Rad creyó encontrar reflejado en el esquema del Deuteronomio el proceso de la conclusión de una alianza. Tal esquema consta de cuatro partes:

1) parenesis introductoria de contenido histórico (1-11);
2) comunicación de los mandamientos (12,1-26,15);
3) conclusión de la alianza (26,16-19);
4) bendición y maldición (27-30).

Si estas constataciones son acertadas, tendríamos aquí el paralelo más cercano a los formularios de los tratados hititas.

Una particularidad del Deuteronomio, que sólo aparece en la parte final (28/29), es la mención de una alianza en Moab, es decir, la conclusión de una alianza por parte de Israel al final de la época del desierto e inmediatamente antes de la entrada en Canaán. Perlitt parece estar en lo cierto cuando afirma que no nos encontramos ante una tradición antigua, sino simplemente ante una interpretación peculiar de las afirmaciones de Dt 5,2ss. En ese pasaje Moisés afirma ante la generación que tras caminar durante cuarenta años por el desierto está a punto de entrar en la tierra prometida: «Yahvé, nuestro Dios, hizo alianza con nosotros en el Horeb. No hizo esa alianza con nuestros padres, sino con nosotros, los que estamos vivos hoy». Con estas palabras se pretende actualizar la alianza del Horeb; pero esa actualización no niega el acontecimiento histórico entre Yahvé y la generación de los padres que estuvo al pie del Horeb, sino que acentúa que lo ocurrido entonces es también un presente inmediato para la generación siguiente. La interpretación de este aserto en el sentido de una alianza expresa en el país de Moab historiza esa actualización por medio de la categoría «alianza» de un modo que no estaba previsto en Dt 5,2s.

2. Partiendo de la teología de la alianza deuteronómica y deuteronomista, podemos mirar hacia adelante y hacia atrás y preguntarnos si el tema de la alianza tiene ya un lugar en la literatura veterotestamentaria más antigua y en qué grado ha influido en las ideas teológicas posdeuteronómicas. El Dt muestra que debemos preguntar en una doble dirección: ¿conoce la tradición más antigua una alianza de Yahvé con los patriarcas, entre los que sobresale Abrahán como el antepasado por excelencia? ¿Sabe la tradición más antigua algo de una alianza de Yahvé con el pueblo de Israel antes de la época de Josías?

Por lo que respecta a la tradición de los patriarcas antes de P hay que mencionar Gn 15, donde el v. 18 afirma, a modo de resumen, que Yahvé hizo una alianza con Abrahán. Dicha alianza

sella la promesa de conceder a la descendencia de Abrahán la tierra «desde el río de Egipto (Nilo) hasta el gran río (Eúfrates)». Esta promesa se ratifica mediante la ceremonia, descrita con insólita prolijidad, del descuartizamiento de las víctimas sacrificiales, entre cuyos sangrientos despojos ha de pasar el que asume la obligación. Esta ceremonia, referida al ámbito interhumano, está atestiguada en Jr 34,18s y en un tratado del siglo VIII entre los reyes Barga' yā de KTK y Matīʿ-ʾēl de Arpad (KAI I 222 A 40). En este último pasaje encontramos el siguiente comentario: «Así como es descuartizada esta novilla, así también debe ser descuartizado Matīʿ-ʾēl y deben ser descuartizados sus Grandes», lo cual muestra que aceptar esta ceremonia equivale a una automaldición condicional. Según esto, en Gn 15 se adopta para expresar la obligación contractual entre Dios y el hombre un rito practicado inicialmente en la esfera interhumana. Y se hace con plena conciencia de la audacia de la adopción. Mientras Abrahán, beneficiario de la promesa divina, sólo puede percibir el acontecimiento bajo el velo de un sueño profundo, Yahvé acepta la ceremonia del pasar entre los despojos y (cosa casi inconcebible) carga con la automaldición condicional pasando en figura de fuego («una humareda de horno y una antorcha ardiendo», v. 17) entre los miembros descuartizados.

No es posible determinar con certeza a qué fuente pertenece el fragmento. Difícilmente puede pertenecer al J originario, puesto que interrumpe la clara secuencia de los caps. 12, 13 y 18. A lo sumo cabría atribuir a E el fragmento intermedio integrado por los vv. 13-16. Pero probablemente nos encontramos ante una tradición predeuteronómica que se aparta tanto de las refinadas ideas deuteronómicas y deuteronomistas como de P, más reciente. Esto nos permite afirmar que el tema de la promesa de una alianza hecha por Yahvé a los patriarcas no es una creación del deuteronomista, sino que representa una tradición más antigua. El contenido de esa promesa —en la que Yahvé aparece ante todo como el Dios que libremente da su palabra a los antepasados de Israel— es la posesión de la tierra que Yahvé promete a los antepasados de Israel bajo la automaldición condicional de un juramento, aunque aquí no aparezca el término «jurar». La promesa de la alianza aparece aquí dentro del contexto de la gran promesa hecha a los patriarcas (ap. 3).

Pero también el tema deuteronómico de la «alianza en el Horeb» tiene su prehistoria en la tradición más antigua, como era de esperar, dado el carácter claramente restaurador del movimiento

deuteronómico. Aquí debemos hablar del conjunto de las narraciones de Sinaí.

Este tema presenta especiales dificultades porque no hay acuerdo en la atribución de los pasajes a las diferentes fuentes ni en la interpretación exacta de las distintas afirmaciones de este conjunto repetidas veces ampliado y reelaborado. Es verdad que puede delimitarse claramente la intervención de P en Ex 19,1a.2a; 24,15b-31,18a; 35-40. Pero en los pasajes restantes las voces están tan mezcladas que casi es imposible diferenciarlas. Debemos intentar extraer al menos algunos de los aspectos más importantes de las afirmaciones teológicas de estos pasajes. Un intento de análisis puede verse en *Hom. W. Eichrodt* (1970).

En 19,5 se halla la «alianza» en el marco de una interpolación (3b-8) que, como ya hemos indicado, puede considerarse como «protodeuteronómica» por los términos que emplea, los cuales adquieren luego gran importancia, por ejemplo en el Dt. La frase «guardar mi alianza» es aquí una condición previa para que el pueblo elegido reciba los títulos honoríficos que se le prometen (cf. página 50). Aquí *b*ᵉ*rīt* significa la exigencia de Yahvé en sus mandamientos.

La interpolación choca con lo que se dice después sobre la imponente teofanía de Yahvé y la subsiguiente comunicación de los mandamientos en el decálogo (al pueblo entero) y en el Libro de la Alianza (a Moisés para que lo comunique al pueblo). Ex 24 desarrolla la respuesta del pueblo a esa entrega de la ley. Se efectúa en dos actos, separados el uno del otro. La escena central (vv. 9-11) narra que Moisés, Aarón, Nadab, Abihú y los setenta ancianos de Israel suben al monte, ven allí al «Dios de Israel» en su gloria («bajo los piés tenía una especie de pavimento de zafiro, de igual pureza que el cielo») y comen delante de él. Algunos creen que estamos ante un relato de E. Los setenta ancianos son los representantes de Israel, como en Nm 11,16s.24b-30 (E). Tienen el honor de contemplar a Dios en el monte, sin que Yahvé extienda «la mano contra los notables de Israel». Pero ¿qué significa el banquete que se celebra en presencia de Dios? Nos recuerda las escenas de Gn 26,26-33 y 31,43-54, donde el banquete tiene su lugar fijo en el marco de la conclusión de una alianza que sanciona determinados acuerdos. En estos pasajes se trata de un convite entre los dos signatarios humanos. Ex 24,9-11 representa frente a esto una transformación que recuerda de algún modo la transformación de Gn 15 respecto a Jr 34. Que Dios y el hombre aparezcan en el mismo plano en la conclusión de una

alianza es algo que resulta aquí tan inconcebible como allí. Por eso, en Ex 24,9-11 se habla de la presencia de Yahvé en toda su gloria, pero sólo los participantes humanos toman parte en la comida. Sin embargo, es muy probable que también en este pasaje se trate de un banquete destinado a sellar la alianza.

Pero también aquí cabe preguntar qué cláusulas se sancionaron con esta alianza. En el contexto actual aparece en primer lugar el decálogo; pero sin duda fue insertado aquí posteriormente. A continuación se encuentra la legislación del Código de la Alianza. Pero tampoco se puede descartar a la ligera que fuera intercalada posteriormente entre 20,21 y 24,9. ¿Hubo aquí inicialmente una breve colección de preceptos que fue sustituida luego por el Código de la Alianza, más amplio? En cualquier caso está claro que el pasaje 24,3-8 del texto actual, donde se describe una escena al pie del monte, pretende expresar la aceptación de los preceptos de Dios por parte del pueblo, aceptación que precede al banquete en presencia del Dios de Israel. Aquí se habla expresamente de la conclusión de una alianza, en la que Israel está representado además por las doce estelas que erige Moisés y por los jóvenes que ofrecen el sacrificio. Yahvé y su pueblo se unen de forma ritual por medio de la sangre que se vierte sobre el altar y sobre el pueblo. Con las palabras de 24,8b: «ésta es la sangre de la alianza que Yahvé ha hecho con vosotros a tenor de estas cláusulas», se constata expresamente el significado de la sangre en el contexto de la alianza. Todo se efectúa «a tenor de las cláusulas» que Yahvé había comunicado a Moisés y que éste había consignado en un libro.

Cuando se intenta medir el alcance teológico de las afirmaciones que, como fruto de un largo y complejo proceso de tradición, se unieron en Ex 24, se advierten dos cosas: personificado por sus representantes, Israel recibió por pura gracia la incomparable experiencia de un contacto cercano con «el Dios de Israel». Pero la unión de Israel con su Dios se funda en la clara llamada a una obediencia concreta frente al mandamiento de Yahvé. Perlitt sostiene que «el Sinaí no llegó a ser un lugar santo porque Moisés proclamara allí los mandamientos, sino que los mandamientos se proclamaron allí porque el Sinaí era un lugar santo» (194), con lo cual establece que la unión de la alianza y la ley se consumó en la época deuteronómica. Pero tal tesis supervalora la fuerza creadora del movimiento deuteronomista, esencialmente restaurador.

En Ex 34 se habla otra vez de la «alianza»: en su estructura actual, este capítulo contiene una segunda comunicación de la ley

y una nueva entrega a Moisés de las tablas de piedra en que se encuentran escritos los mandamientos de Yahvé, porque las primeras tablas habían sido rotas por el propio Moisés a raíz del pecado del pueblo ante el becerro de oro. El capítulo contiene numerosas adiciones y ampliaciones en lo que respecta a los detalles. Pero no se puede afirmar a la ligera que constituya el paralelo de J al relato de Ex 24. Ahora, el don de acercarse a Dios no se concede a todo el pueblo personificado por sus setenta representantes, sino sólo a Moisés. A él se le comunica que Yahvé concluye una alianza (v. 10). Una adición deuteronomista especifica esto en los vv. 12.15s con la prohibición de hacer alianzas y contraer matrimonio con los habitantes de la tierra prometida por Yahvé. El texto originario hace constar en los vv. 27s que la alianza a tenor de las palabras de Yahvé, que (¿más tarde?) se designan expresamente como «las diez palabras», fue hecha con Moisés. Un autor desconocido, interpretando rectamente el sentido de la afirmación, completó en el v. 27 la frase «una alianza contigo», dirigida a Moisés, añadiendo «y con Israel». Más adelante (p. 86) expondremos cómo el arca de Yahvé, en la que se depositaron las tablas de los mandamientos de la alianza, recibió luego la designación de «arca de la alianza».

El acontecimiento narrado en Ex 34, si bien difiere externamente del expuesto en Ex 24, coincide con él en la afirmación de que la alianza de Yahvé con Israel se efectuó a tenor de las palabras del precepto divino.

El relato de la asamblea de Josué en Siquén (Jos 24) muestra también la relación entre la alianza y los mandamientos. En su forma actual refleja claramente el ropaje literario del deuteronomista. Sin embargo, cabe la posibilidad de que tras la actual estilización del relato se conserve el recuerdo auténtico de una opción del antiguo Israel. Llama la atención el hecho de que Josué no exhorte sin más a obedecer a Yahvé, como hace Moisés en el Deuteronomio, sino que deja a los circunstantes la libertad de decidirse por Yahvé, por los dioses de los padres o por los de Canaán, mientras que él y su casa han tomado ya la decisión. Tal hecho obliga a preguntar si no se nos ha conservado aquí el recuerdo del acontecimiento en que los grupos procedentes de Egipto pidieron a las tribus asentadas ya en Canaán la adhesión a la fe en «Yahvé, Dios de Israel desde Egipto». Desde el punto de vista histórico es muy verosímil que tal hecho se produjera en Siquén, lugar que debió de tener gran importancia para Israel hasta la desmembración del reino y donde, según Gn 33,20, se

daba culto a «El, Dios de Israel», en la época de los patriarcas (Noth). En este pasaje subyacería el recuerdo del momento en que el «pueblo de Yahvé» se identificó con «Israel».

Ahora bien, si ya en el contexto de los acontecimientos ocurridos en el desierto al pie del monte de Dios representaba el pueblo de Yahvé su relación con éste aludiendo a una *b^e^rīt,* no se puede excluir la posibilidad de que también esa ampliación decisiva que hizo del pueblo de Yahvé el «Israel» completo se interpretara bajo el signo de una «alianza», de la que era «testigo» la piedra levantada en Siquén (Jos 24,26b).

Con lo dicho queda descartada la idea de que la «alianza» y los «mandamientos» no tuvieron originariamente ninguna relación mutua (Genstenberger). Aparte del discurso de Josué que invita a tomar una decisión, en Jos 24,25 se deja constancia de que Josué dio leyes y mandatos *(ḥōq ūmišpāṭ)* al pueblo en Siquén, lo cual se dice de Moisés en el sorprendente relato (¿secundario?) sobre lo ocurrido en La Amarga (Ex 15,25). La tradición, sin duda antigua, sobre las dos piedras con preceptos inscritos no aparece en ningún sitio en conexión con Siquén. En cambio, algunos pasajes contienen breves noticias sobre actos de fijación del derecho en la región de Siquén, aunque se trata de afirmaciones sueltas que no encajan bien en el contexto (Jos 8,32.34; Dt 27, 11ss; cf. el acto de abjuración de Gn 35,4, que según Alt es secundario, pero que ya al comienzo de la época de los reyes fue incorporado al ritual de la «peregrinación de Betel a Siquén»; cf. p. 131). En Dt 31,10 se ordena leer ante el pueblo cada siete años, el año de la remisión *(šemiṭṭah),* la ley deuteronómica durante la fiesta de las Chozas. Alt ha supuesto tras esta orden una práctica antigua: al comienzo de un ciclo de siete años, en la fiesta de Año Nuevo del antiguo Israel, se proclamaba el derecho divino. La antigua expresión «eso no se hace en Israel» (2 Sm 13,12) o el hablar de «una necedad en Israel» (Gn 34,7, etc.) muestran, como hemos dicho (p. 48), que Israel se separaba conscientemente, sobre todo en el terreno de las relaciones sexuales, del entorno cananeo. Esa diferenciación iba unida al nombre de Israel, lo cual constituye un indicio de que no se trataba sólo de una antigua costumbre nomádica, sino de órdenes impuestas «por el Dios de Israel» y en virtud a las cuales Israel se sabía caracterizado como el pueblo de Yahvé.

El «silencio» de los grandes profetas predeuteronómicos —exceptuando tal vez Oseas— sobre la alianza (Perlitt) puede entenderse a partir de su situación específica, a la cual obedece tam-

bién su «*rūaḥ*» (cf. pp. 112-114) y su «silencio sobre la elección» (cf. p. 49).

3. La categoría de la alianza *(bᵉrīt)* desempeña también un papel importante en la época posdeuteronómica. En el ámbito sacerdotal sirve para estructurar el curso de las historias de Israel y del mundo. La designación de P como *liber quattuor foederum* (Q), acuñada por J. Wellhausen, es hoy insostenible. No es cierto que las cuatro fases del mundo en que P estructura su narración comiencen por la conclusión de una alianza. Este acto falta en el acto de la creación, auténtico acto introductorio, narrado en Gn 1, 1-2,4a. Por el contrario, con el mundo que sobrevive al diluvio —en el que se multiplican de nuevo quienes se han salvado en el arca de Noé, junto con éste y su familia— Dios hace *(hēqīm ʾaet [bēn ūbēn],* Gn 9,9.11) o «establece» *(ntn bēn ūbēn,* v. 12) una alianza *(bᵉrīt)* expresa. El contenido de esa alianza es la promesa divina de que no habrá otro diluvio que devaste la tierra. Yahvé garantiza la promesa con un signo. El arco (de guerra) de Dios colgado de las nubes recordará a éste su promesa en caso de que su cólera vuelva a estallar en una tempestad. Esta «alianza» es incondicional, pura promesa de salvación hecha por Dios al mundo entero. Registremos un hecho sorprendente: los «preceptos impuestos a Noé y sus descendientes, que se recogen en 9,1-7, se anteponen a la promesa de la «alianza», no guardan relación con ella y no constituyen una condición para la alianza.

Por medio de otra *bᵉrīt* se separa del resto de la humanidad a Abrahán, en el que se proclama la promesa del futuro Israel (Gn 17). Tras la autopresentación de Dios bajo el nuevo nombre de *ʾēl šadday* (cf. p. 43) y tras una exhortación general a caminar ante él, Dios promete una alianza *(ntn bēn ūbēn,* v. 2; *bᵉrīti ʾittāk,* v. 4; *hēquīm bēn ūbēn,* v. 7; *hēquīm ʾaet,* vv. 19.21). Ya hemos hablado de la triple promesa que constituye el contenido de esa «alianza» (p. 28). Aquí se trata de una pura promesa, lo mismo que en el caso de la alianza con Abrahán transmitida por J en Gn 15 y cuyo contenido, según Gn 15,18, era únicamente la promesa de la tierra. También a esta «alianza» se añade un signo. Pero su función dista de coincidir con la del signo de Gn 9. Se impone a Abrahán y su descendencia el precepto de la circuncisión (cf. pp. 149s); la cual no sólo aparece como «signo» *(ʾōt),* sino que constituye también una *bᵉrīt* que debe ser observada *(šmr)* bajo pena de ser expulsado de la tribu. Pese a ese precepto, no cabe hablar de una alianza condicional, puesto que el castigo sólo afecta a los individuos desobedientes y no anula la alianza

en su conjunto. Dios cambia el nombre del receptor de la promesa (que en adelante no se llamará Abrám, sino Abrahán: «padre de una multitud de pueblos», v. 5) y de su mujer Saray, que pasa a llamarse Sara («Princesa», v. 15); de este modo se vuelve a garantizar incondicionalmente el poder transformante de la alianza prometida. La cuarta fase de la historia narrada por P se caracteriza por la definitiva revelación del nombre de Yahvé (cf. p. 17) y comienza con la vocación y misión de Moisés (Ex 6,2ss). Es sorprendente que aquí, al contrario que en las narraciones predeuteronómicas y deuteronómicas, no se hable ya de una *b^erīt*. Ciertos indicios permiten colegir que en una fase anterior tal vez se hablaba de la alianza. Así, en Ex 31,17 se llama al sábado, otorgado por Yahvé a Israel, lo mismo que al arco iris en Gn 9, «signo entre mí y vosotros». En este contexto, el sábado recibe la calificación de *b^erīt* («precepto») y se insiste en la obligación de observarlo, lo mismo que en Gn 17 a propósito de la circuncisión, si bien no se habla ya de «erigir» o «establecer» una alianza entre Yahvé e Israel. Hay otro indicio de que en una época anterior también la tradición sacerdotal hablaba de una alianza en tiempos de Moisés: en el capítulo final del Código de Santidad se denomina al instrumento preparado para el castigo *ḥaeraeb nōqaemaet n^eqam b^erīt:* «espada vengadora de la alianza» (Lv 26,25). El hecho de que P elimine la conclusión expresa de una alianza en la época mosaica lleva consigo que el tiempo de Israel sea exclusivamente el tiempo del cumplimiento de la promesa hecha a Abrahán. Es posible que ello obedezca a una reflexión teológica que puede explicarse teniendo en cuenta la situación de la época posexílica. En la época preexílica, Israel fracasó a causa del precepto que iba unido a la «alianza» mosaica. P no considera ya el tiempo de la historia de Israel, que comienza con Moisés, como una época que se halla bajo el signo de la alianza caracterizada por el precepto, sino que ese tiempo se encuentra también bajo la garantía de la promesa otorgada a Abrahán.

Según esto, el término «alianza» sirve para expresar, a lo largo de la historia de Israel, las relaciones del pueblo con su Dios en una época determinada. La reflexión sobre la alianza de Yahvé con Israel puede tener en cada caso matices diferentes.

4. Es fácil advertir que la categoría *b^erīt* define también algunos círculos especiales del pueblo de Yahvé. Más adelante hablaremos de las figuras a través de las cuales actúa Yahvé en Israel: el rey, el sacerdote, el profeta, el sabio (cap. II, ap. 4). Cuando Yahvé funda un reino permanente para la casa de David se

habla de una «alianza» con David. En 2 Sm 23,5, «las últimas palabras de David» aluden a la «alianza eterna» que Yahvé hizo con David. Cf. Sal 89,4.29; Jr 33,20-22. El contenido de esa «alianza» es la promesa de que Dios protegerá a los Davídidas por pura gracia.

Algo semejante ocurre con el sacerdocio de los Aaronitas. A la fidelidad con que el sacerdote Fineés se enfrenta al pecado de Israel con las mujeres madianitas responde Yahvé con la promesa de una «alianza de sacerdocio perpetuo» *(b^e^rīt k^e^hunnat ʿōlām:* Nm 25,13). Es singular la fórmula de Nm 18,19, donde se habla de una alianza de sal. ¿Se está pensando en el papel que desempeña la sal en la conclusión de una alianza (Lv 2,13)? A la alianza con Leví aluden los discursos conminatorios de Malaquías (2,4. 5.8). Y en una ocasión (2,5) se enuncia de nuevo el contenido de la *b^e^rīt:* «Mi alianza con él era de vida y salvación» *(šālōm).*

Al mismo tiempo queda también patente que la «alianza» es una forma de fidelidad a la que se promete la duración. De ahí que, al hablar de los carismáticos con una vocación estrictamente personal como los profetas y los sabios, no se diga nunca que Yahvé hizo con ellos una «alianza».

E. Kutsch, *b^e^rīt,* DTMAT I, 491-509 (con bibl.); íd., *Sehen und Bestimmen. Die Etymologie von bryt,* en *Hom. K. Galling* (1970) 165-178; J. Pedersen, *Der Eid bei den Semiten* (1914); J. Begrich, *Berit* ZAW 60 (1944) 1-11 = *Gesammelte Studien* (ThB 21; 1964) 55-66; M. Noth, *Das at. Bundschliessen im Lichte eines Mari-Textes,* en *Gesammelte Studien* (ThB 6; 1957) 142-154; G. E. Mendenhall, *Recht und Bund in Israel und dem Alten Vorderen Orient* (ThSt [B] 64; 1960); K. Baltzer, *Das Bundesformular* (WMANT 4; 1960); D. J. McCarthy, *Der Gottesbund im AT* (StuttgBSt 13; ²1967) con bibl.; L. Perlitt, *Bundestheologie im AT* (WMANT 36; 1969); R. Smend, *Die Bundesformel* (ThSt [B] 68; 1963); N. Lohfink, *Dt. 26,17-19 und die «Bundesformel»:* ZKTh 91 (1969) 517-553; G. von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch* (BWANT 4.F, 26; 1938) espec. 5. *Das Formproblem beim Dtn* = *Gesammelte Studien* (ThB 8; 1958) 9-86, espec. 33-41; N. Lohfink, *Die Landverheissung als Eid. Eine Studie zu Gen 15* (StuttgBST 28; 1967) con bibl.; W. Zimmerli, *Erwägungen zum «Bund». Die Aussagen über die Jahwe-bryt in Ex 19-34,* en *Hom. W. Eichrodt* (1970) 171-190; Th. C. Vriezen, *The Exegesis of Exodus 24,9-11:* OTS 17 (1972) 100-133; M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels* (BWANT 4.F, 1; 1930); E. Gerstenberger, *Covenant and Commandment:* JBL 84 (1965) 38-51; A. Alt, *Die Ursprünge des isr. Rechts* (1934) = *Kleine Schriften* I, 278-332; W. Zimmerli, *Sinaibund und Abrahambund:* ThZ 16 (1960) 268-280 = ThB 19 (²1969) 205-216; M. Weinfeld, *b^e^rīt,* DTAT I, 754-822.

II

EL DON DE YAHVE

Desde el principio hemos visto claramente que la fe veterotestamentaria sólo conoce a Yahvé como el Dios que interviene en el mundo que ha creado. Yahvé dio su sí a Israel cuando lo sacó de Egipto, al comienzo de su historia como pueblo. En este segundo capítulo vamos a estudiar cómo experimentó Israel ese sí a su vida en forma de dones concretos.

En tal estudio hay que tener siempre presente algo que hemos constatado al hablar de la elección de Israel y, sobre todo, al tratar de la «alianza»: que para Israel todos los dones son a la vez llamada a una tarea y toda gracia lleva consigo el deber apremiante de una respuesta. Por tanto, las consideraciones del capítulo II han de entenderse a la luz de lo que diremos en el capítulo III al hablar del mandamiento de Yahvé.

1. *La guerra y la victoria*

Israel no experimentó el sí de su Dios a su existencia en una oculta experiencia espiritual, sino en una salvación histórica concreta. Así lo atestigua el himno más antiguo que se nos ha conservado (Ex 15,21): «Cantad a Yahvé, sublime es su victoria; caballo y caballero arroja al mar». También en épocas posteriores, las guerras que amenazaban su vida representaron para Israel el campo preferido de la intervención divina. El nombre del altar «Yahvé es mi bandera», el antiguo grito de guerra «la mano en la bandera de Yahvé» (texto corregido) y la frase «Yahvé está en guerra con Amalec de generación en generación» (Ex 17,15s) pueden provenir de las guerras que tuvieron que librar en el desierto los grupos salidos de Egipto. En la guerra de exterminio llevada a cabo por Saúl (1 Sm 15) y en el «no lo olvides» con que concluye la exhortación sobre los mandamientos del Deuteronomio en sentido estricto (Dt 25,17-19), compuesta en una época en que la guerra contra Amalec había perdido toda actualidad inmediata, podemos percibir algo del ardor del antiguo alistamiento a la bandera de Yahvé. En el fragmento de un epinicio tras la batalla de Gabaón (Jos 10,12s), así como en el canto de Débora tras la victoria sobre las ciudades cananeas de la llanura de Yezrael —himno que se ha conservado íntegramente y que termina con el deseo:

«Perezcan así todos tus enemigos! ¡Tus amigos sean fuertes como el sol al salir» (Jue 5,31)— se percibe la presencia de Yahvé en el campo de batalla, lo mismo que en el grito de guerra, sin duda antiguo, de la lucha contra los madianitas «por Yahvé y Gedeón» (Jue 7,18), del que se conserva una variante todavía más radical: «Espada de Yahvé y de Gedeón» (7,20). En el relato sobre las primeras campañas de David contra los filisteos se ofrece una descripción de la intervención personal de Yahvé en la guerra al indicar «cuando sientas rumor de pasos en la copa de las moreras, lánzate al ataque, porque entonces Yahvé sale delante de ti a derrotar al ejército filisteo» (2 Sm 5,24). También Amós ve en la destrucción de los amorreos ante Israel un acto salvífico de Yahvé (2,9).

En su trabajo sobre «la guerra santa», G. von Rad ha puesto de relieve la singular estilización que en los documentos de Israel caracteriza la «guerra de Yahvé» (así habría que denominarla de acuerdo con el antiguo título del «Libro de las guerras de Yahvé»: Nm 21,14) y hace de ella un ámbito sagrado. Se convoca a ella tocando la trompeta. Especialmente apremiante es el reclutamiento mediante los fragmentos ensangrentados de un animal descuartizado (1 Sm 11,7; cf. Jue 19,29). El pueblo reunido en el campamento, «las huestes de Yahvé», se halla sometido a unas estrictas prescripciones sagradas, es un ejército consagrado (1 Sm 21,5s). Antes de la batalla se ofrecen sacrificios. Se consulta a Dios. El hombre de Dios profiere, en perfecto, la promesa: «Yahvé ha puesto a los enemigos en vuestras manos»; Yahvé se lanza al ataque al frente del pueblo; los enemigos son presa del terror y del pánico. La batalla comienza con el *tᵉrū ʿāh* (griterío ensordecedor), que puede designar también el grito de júbilo litúrgico. Termina con el cumplimiento del anatema. Tales son los elementos estilizados, que no aparecen en su totalidad en ninguna descripción de una batalla, pero pueden comprobarse cotejando los diferentes relatos sobre combates. La guerra de Yahvé nunca es una guerra imperialista de conquista, sino siempre defensa del derecho a la vida que Yahvé ha concedido a Israel. También las guerras de conquista de la tierra prometida se describen con los rasgos estilísticos de la guerra de Yahvé, lo cual indica que se hacen para entrar en posesión del espacio vital concedido a Israel por Yahvé. En cambio, las campañas de David para formar un gran reino no aparecen ya como guerras de Yahvé. En consonancia con la concepción de la guerra de Yahvé, su auxilio en dicha guerra se interpreta como un acto en favor del derecho. Las gestas salvíficas

de Yahvé se designan como *ṣīdqōt yahwāēh* (Jue 5,11; 1 Sm 12,7). Son pruebas de la justicia de Yahvé para con su pueblo y otorgan a éste su derecho. Sobre *ṣᵉdāqāh,* cf. pp. 161s. Esta perspectiva puede contribuir a explicar el hecho de que se llame «jueces» a las figuras militares de los salvadores en la época premonárquica. Cf., por ejemplo, Jue 3,10.

Así, a veces se da el nombre de «guerrero» al Yahvé que, mediante la guerra, manifiesta de forma histórica su sí a Israel. «Yahvé es un guerrero», leemos en el canto de Moisés de Ex 15,3. La liturgia de entrada de Sal 24 aclama en estos término al Rey de la Gloria que entra por las puertas: «Yahvé, héroe valeroso; Yahvé, héroe de la guerra» (v. 8). Con una imagen inaudita presenta Is 63,1ss al que viene de Edom con sus ropas enrojecidas. A veces se personifica la espada de Yahvé. Se habla de su furia insaciable en la lucha contra los filisteos (Jr 47,6), de que se sacia en la lucha contra los egipcios (Jr 46,10) y se embriaga en la guerra contra Edom (Is 34,5s). Las imágenes tomadas de las armas adquieren una tonalidad diferente cuando el orante llama confiadamente a Yahvé «su escudo» (Sal 3,4; cf. Gn 15,1) o le suplica que empuñe su escudo y su adarga y acuda en su ayuda (Sal 35,2). Inversamente, Job experimenta en su incomprensible dolor cómo le hieren las flechas del Todopoderoso (6,4).

Si Yahvé hace las guerras de Israel, ¿qué parte tienen los hombres en esa lucha? La fe de Israel no eliminó la participación humana (Seeligmann, Schmidt). El canto de Débora informa detalladamente de la contribución de los distintos hombres a la victoria. En Jue 5,23 se reprocha a Meroz no haber tomado parte en la pelea con la sorprendente fórmula «no vinieron en auxilio de Yahvé». Pero la gloria es de Yahvé en todo momento y circunstancia. El AT, en cuyas narraciones no faltan los grandes guerreros, no ha fomentado el culto a los héroes. La época heroica de los grandes paladines, conocida también por Israel gracias a las narraciones de su entorno, tiene aquí una tonalidad muy distinta. El nacimiento de los héroes semidivinos de antaño fue, según Gn 6,1-4, la causa del gran diluvio. La figura de Nemrod de Gn 10, 8-12 pertenece a la humanidad preabrahamita, cuya historia desemboca, según J, en el relato de la torre de Babel. Cf. también Ez 32,27. La victoria es un don de Yahvé. No es casual que la «victoria» de los hombres se exprese también con la forma pasiva «recibir ayuda» *(nōšaʿ).*

Por otra parte, hay varias formas de indicar la intervención divina en las acciones humanas:

1) A veces se habla del espíritu divino, que se apodera del hombre y lo capacita para dirigir con éxito la batalla (cf. páginas 90-103).

2) Se narra que Yahvé dirige los acontecimientos mediante instrucciones dadas a través del sacerdote o del profeta que consulta a Dios. En este contexto pueden desempeñar un papel importante las «suertes sagradas»; cf. Nm 27,21; Jue 1,1; 1 Sm 23,2; 30,8, así como 1 Sm 14,37; 28,6. Los sueños transmiten a veces los designios divinos (Jue 7,13s; cf. 1 Sm 28,6.15).

3) Yahvé infunde su terror a los enemigos (Ex 23,27s; Dt 7, 20-23; Jos 24,12), los cuales se descorazonan (Jos 2,11) y caen en una gran confusión (Jue 4,15).

4) Además, los relatos veterotestamentarios aluden con frecuencia al milagro. Yahvé tiene poder sobre las fuerzas de la naturaleza: dispone los fenómenos metereológicos de la batalla de Débora (Jue 5,20s), las piedras (granizo) que según Jos 10,11 caen sobre los cananeos en fuga, la tormenta que según 1 Sm 7,10 desbarata a los filisteos. En épocas posteriores, la leyenda no se detiene ante lo más inverosímil: el ángel de Yahvé hiere en una noche a 185.000 hombres del campamento de Senaquerib (2 Re 19,35).

Junto con esa referencia a la intervención directa de Yahvé aparece la tendencia a presentar al protagonista humano de la victoria como un ser insignificante. Según Jue 6,15, Gedeón es el más joven en la casa de su padre, y ésta la más pequeña de la tribu de Manasés. De los 32.000 hombres reunidos en torno de Gedeón, Yahvé dice: «Llevas demasiada gente para que yo os entregue Medián. No sea que luego Israel se me gloríe diciendo: 'Mi mano me ha dado la victoria'» (Jue 7,2). De ahí que el número de combatientes se reduzca primero a 10.000 y luego a 300. Saúl, el futuro vencedor de los filisteos, se esconde por timidez entre el bagaje y es preciso sacarlo de allí. Según 1 Sm 16, también David es el más pequeño de sus hermanos. Ante su arriesgado ataque contra el destacamento filisteo, Jonatán formula bellamente la humilde conciencia de la fe yahvista: «Es fácil para Yahvé salvar (*lᵉhōšīaʿ*) con muchos o con pocos» (1 Sm 14,6). Partiendo de tal convicción, comienza a ser sospechoso el equiparamiento humano. David lleva una simple honda y vence con ella al filisteo equipado con armas pesadas. En la versión de la historia de Goliat, bastante y reciente y elaborada teológicamente leemos: «Tú vienes hacia mí armado de espada, lanza y jabalina: yo voy hacia ti en nombre de Yahvé de los ejércitos, del Dios de las huestes de

Israel» (1 Sm 17,45). Una y otra vez se exhorta a Israel a no tener miedo aunque se encuentre en inferioridad de condiciones. Según J, Moisés dice a Israel en el Mar Rojo a la vista de los perseguidores egipcios: «Yahvé lucha por vosotros; vosotros esperad en silencio» (Ex 14,14). En el mismo tono está compuesta la arenga que según Dt 20,1ss pronuncia el sacerdote ante el ejército reunido: «No desmaye vuestro corazón, no tengáis miedo ni os turbéis ni tembléis ante ellos, porque Yahvé, vuestro Dios, avanza a vuestro lado, luchando por vosotros contra vuestros enemigos para daros la victoria». Estas palabras se repiten casi al pie de la letra en la exhortación de Isaías en la guerra siro-efraimita (Is 7,4). La lucha contra la falsa confianza en las alianzas y el equipamiento bélico alcanza su punto culminante en Isaías y encuentra un eco en Sal 20,8; 146,3; Zac 4,6. Según G. von Rad, las exigencias de la «fe» están enraizadas en la concepción de la guerra de Yahvé y constituyen un imperativo que responde a la convicción de que es Yahvé quien da la victoria. Tal vez forme parte de este contexto la expectativa de que Yahvé aniquilará todos los armamentos, expectativa que aparece en los umbrales de una esperanza de paz universal (Bach). Cf. Sal 46,9s; Is 2,4; 9,1; Zac 9,10.

Queda por tratar un aspecto ulterior. Si bien Israel experimentó repetidamente desde sus comienzos el sí de su Dios cada vez que éste le concedía la victoria sobre sus enemigos, todo el AT refleja la convicción de que Yahvé es siempre libre de dar o negar la victoria a Israel según su santa voluntad. Yahvé no es simplemente «el Dios de la victoria de Israel». Para Israel, la victoria no es deber de Dios, sino don suyo.

El pueblo que camina por el desierto es derrotado cuando inicialmente rehúsa, por miedo, entrar en la tierra de Canaán a causa del informe de los exploradores y luego, una vez que Yahvé le ha ordenado volver al desierto, entabla la batalla por su cuenta (Nm 13s). Cuando en 14,44 se añade (¿posteriormente?) la nota de que Moisés y el arca de la alianza no habían dejado el campamento se quiere indicar que Yahvé no estuvo presente en dicha batalla. En la guerra filistea de 1 Sm 4 Israel intenta conseguir la victoria, tras una primera derrota, llevando al campamento el arca, *palladium* santo de Yahvé. Pero tampoco entonces concede la victoria Yahvé, permitiendo que el arca, junto a la cual cree Israel que está «Yahvé de los ejércitos» (cf. p. 82), caiga en manos de los filisteos. Pero también en este pasaje (1 Sm 5s) queda claro que la conquista del arca no hace a los filisteos dueños de la

victoria otorgada por Yahvé. Yahvé es libre para conceder la victoria a los enemigos de Israel. Según 1 Re 19,15 y 2 Re 8,12ss, el rey Jazael de Damasco, que castiga a Israel sangrientamente, recibe su misión del profeta de Yahvé. Naamán el sirio ha recibido sus victorias de la mano de Yahvé (2 Re 5,1). Según 2 Re 15, 37 e Is 9, Yahvé suscita a Razín de Damasco contra Israel. Esta libertad del Dios santo resuena especialmente en la gran profecía, donde los poderosos asirios son instrumento de Yahvé para castigar a su pueblo. Pero se trata de un instrumento al que el mismo Yahvé pide cuentas cuando en su soberbia se imagina ser el señor supremo. Nabucodonosor, el destructor de Jerusalén, es siervo de Yahvé según Jr 25,9; 27,6; 43,10. Posteriormente, Yahvé concede la victoria a Ciro, el rey pagano de los persas, para que lleve otra vez a su tierra al destrozado Israel.

En el curso de la historia veterotestamentaria aparece cada vez con mayor claridad que el sí de Yahvé a su pueblo no puede deducirse simplemente de las derrotas y victorias del Israel político. Isaías es el profeta que más insiste en el enigma, insondable para el hombre, del designio divino. Pero también la «confesión del Dios escondido» del Deuteroisaías (45,15) refleja el asombro ante ese misterioso designio.

Por fin, la apocalíptica destaca con gran énfasis que la victoria final de Yahvé, en la que éste manifestará definitivamente su predilección por su pueblo, se alcanzará sin necesidad de una cooperación militar por parte de los hombres. Así, en los primeros pasos del lenguaje apocalíptico, al hablar de la aniquilación de Gog, el enemigo del norte, se narra que el ejército de los grandes príncipes de Mesec y Tubal es destruido misteriosamente por el propio Yahvé (Ez 38s). En Zac 2,1-4 son cuatro misteriosos herreros quienes espantan a los cuatro cuernos, que personifican a la totalidad de los poderes del mundo. Según Dn 2, una piedra no lanzada por mano de hombre destruye la estatua que representa los reinos del mundo. En estos pasajes la fe se apoya exclusivamente en la acción con que Yahvé otorga la vida a su pueblo.

G. von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel* (1951); R. Smend, *Jahwekrieg und Stämmebund* (FRLANT 84; 1963); N. Lohfink, *Beobachtungen zur Geschichte des Ausdrucks* ʿam YHWH, en *Hom. G. von Rad* (1971) 275-305 (con bibl.); H. Fredriksson, *Jahwe als Krieger* (1945); I. L. Seeligmann, *Menschliches Heldentum und göttliche Hilfe:* ThZ 19 (1963) 385-411; L. Schmidt, *Menschlicher Erfolg und Jahwes Initiative* (WMANT 38; 1970); R. Bach, «*... der Bogen zerbricht, Spiesse zerschlägt und Wagen mit Feuer verbrennt*», en *Hom. G. von*

Rad (1971) 13-26; J. J. Stamm-H. Bietenhard, *Der Weltfriede im Lichte der Bibel* (1959); H. H. Schmid, *šalôm. Frieden im Alten Orient und im Alten Testament* (StuttgBSt 51; 1971) con bibl.; R. de Vaux, *Yahvé guerrero,* en *Historia Antigua de Israel* I, 437ss.

2. *La tierra y la bendición*

1. La fe de Israel en el Dios que lo sacó de Egipto no se quedó paralizada y aislada: siempre fue entendida también como fe en el Dios que introdujo a Israel en la tierra de Canaán, tras sacarlo de Egipto. Dicha fe encuentra su clásica expresión en la plegaria de Dt 26,5-10.

Así, Israel nunca tuvo conciencia de ser autóctono del país que habitaba. Consideró siempre su tierra como un don recibido del Dios que lo había salvado de la esclavitud. Con la misma misericordia con que lo liberó de las opresiones le dio la posibilidad de vivir en su propio país.

Como ha mostrado Herrmann, hay dos formas de presentar la tierra a la luz de la promesa:

a) En el relato de la vocación de Moisés, la tierra aparece en estrecha conexión con la promesa del éxodo cuando Yahvé dice: «He visto la opresión de mi pueblo en Egipto, he oído sus quejas contra los opresores... he bajado a librarlos de los egipcios, a sacarlos de esta tierra para llevarlos a una tierra fértil y espaciosa, tierra que mana leche y miel» (Ex 3,7s ¿J?).

b) A esta perspectiva va unida la promesa de la tierra hecha a los patriarcas, que en el plano de la historia de las tradiciones debe entenderse partiendo de otras raíces y originariamente no hablaba de la «tierra que mana leche y miel». Ya Abrahán, sacado por Dios de Mesopotamia, recibió la promesa de la tierra y fue introducido por Dios en el país que le había prometido bajo juramento (Gn 50,24; Dt 1,8.35, etc.) al establecer la alianza (Gn 15,18).

En consecuencia, el AT habla sorprendentemente de una doble «ocupación de la tierra». Durante la primera, provisional, los patriarcas tienen los ojos puestos en el futuro y añoran esperanzados el día en que la tierra será concedida plenamente a su descendencia. La segunda ocupación es la realizada por el pueblo de Israel entonces existente. P acuñó para esa primera fase una terminología teológica al hablar de «país de peregrinación» o «de refugio»: *(ʾaeraeṣ mᵉgūrīm)*. A esta doble forma de hablar sobre la

promesa de la tierra obedece la peculiaridad de la relación de la fe veterotestamentaria con la tierra prometida. Israel no vive en una región a la que fue arrastrado casualmente por las corrientes de la historia, sino en un país elegido por Yahvé ya para Israel cuando éste no existía aún. En este sentido se puede afirmar que la tierra prometida constituye un «dato primigenio» de Israel (M. Buber). Pero hay que tener presente que esa «unión primigenia» es algo totalmente distinto de la unión de «sangre y tierra», que presupone una religación primordial incuestionable. La unión de Israel con su tierra descansa en una decisión divina que no puede separarse de la santa voluntad de Yahvé, como aparece luego en las formulaciones de la fe con base en la «alianza». Así, en ciertos pasajes de los discursos de introducción deuteronómicos, la posesión de la tierra está, incluso, condicionada a la observancia de los preceptos divinos (Dt 11,8; cf. Ex 20,12; 1 Cr 28,8). Toda la predicación de la época profética, la experiencia y la superación de la época del exilio se basan en este fundamento. Si olvidamos esa singular relación con la tierra prometida, nos resultará inexplicable toda la historia de Israel, incluida la época actual del sionismo, al parecer, totalmente secular.

Así, en las afirmaciones del AT sobre la tierra prometida encontramos dos componentes: 1) la conciencia de que tal posesión constituye un don y no es algo puramente natural; 2) la convicción de que se trata de un bien singular que no puede definirse simplemente como un valor material, sino que es inseparable del estatuto de Israel como «pueblo de Yahvé» y, por tanto, nunca será suficientemente ensalzado.

Esta alta estima se refleja, por ejemplo, en Dt 8,7-9; 11,10-15, donde Moisés describe con los más vivos colores la tierra prometida y, en el segundo pasaje, la contrasta con Egipto. Quien haya podido comparar con sus propios ojos el fértil delta del Nilo con la pobre zona montañosa de Palestina advertirá inmediatamente que la fe veterotestamentaria atribuye a esta tierra, prenda de la benevolencia divina, una excelencia y una gloria que están muy por encima de la realidad. Pero hay también algunas fórmulas estereotipadas que confirman esta impresión. En la frase «tierra que mana leche y miel» (*'aeraeṣ zābat ḥālāb ud^ebas;* cf. Ex 3,8.17; 33,3; Dt 6,3; Ez 20,6, etc.) ha querido encontrar Usener una alusión al manjar de los dioses en el paraíso, el equivalente al néctar y la ambrosía de los griegos. Sin embargo, es más probable que tales fórmulas, sin duda antiguas, reflejen las ideas de los seminómadas sobre una comida muy abundante. En Jr 3,19 se habla

de una «tierra envidiable, perla de las heredades de los pueblos» *(naḥ^a^lat ṣ^e^bī ṣib'ōt gōyīm)*. El predicado «perla» *(ṣ^e^bī)* reaparece en Ez 20,6. En Dn 8,9; 11,16.41.45 pasa a ser un término simbólico del lenguaje apocalíptico para designar el país. La designación del país como lugar del «descanso» de Israel, que aparece en Dt 12,9, trasciende igualmente la realidad verificable. Cuando al describir las fronteras del país se señalan como puntos fronterizos el Nilo y el Eúfrates (Gn 15,18; cf. Ex 23,31) es posible que se aluda a la época de David, único momento en que tuvo tales dimensiones la esfera de la influencia de Israel. Pero el hecho de que se conserve esa descripción constituye también un elemento de la «gran exaltación» de la tierra prometida. Partiendo de esta perspectiva, Ez 20,6 aplica a Yahvé lo que Nm 13s afirma en el relato de los exploradores: es el propio Yahvé quien explora la tierra para su pueblo.

El doble aspecto de la tierra prometida se refleja también en la terminología. G. von Rad ha indicado que el término herencia *(naḥ^a^lāh)*, que designa inicialmente la propiedad cualificada de una tribu o un clan, se amplía en el lenguaje veterotestamentario, donde se habla de la «herencia de Israel» *(naḥ^a^lāt yiśrā'ēl)*. Tal frase expresa el cualificado derecho de propiedad que sobre esa tierra tiene Israel. Pero también se habla de la tierra como «herencia de Yahvé», expresión que presenta la tierra como propiedad santa y personal de Dios. Esta terminología podría interpretarse sobre el trasfondo del culto. La tierra extranjera a que es deportado Israel durante el exilio aparece frente a aquélla como «la tierra impura» (Am 7,17; cf. Ez 4,13). En la tierra de Yahvé vive Israel como vasallo. En este contexto se puede afirmar que los israelitas son «forasteros y huéspedes» en el país de Yahvé (Lv 25,23). Así queda eliminada toda falsa relación de posesión de un país que piense con categorías de «sangre y suelo».

Como es obvio, tales ideas sobre la tierra tienen repercusiones prácticas sobre la forma de distribuirla y comportarse con ella. Don y precepto constituyen también aquí las dos caras de una sola moneda. Jos 14ss cuenta que Josué repartió la tierra entre las tribus sorteándola «ante Yahvé» (18,10). La segunda y extraña división de la tierra, según el esquema de Ez 48, salvaguarda la pertenencia de toda la tierra a Yahvé separando en el centro del país, junto a los doce lotes de las tribus, un lote ulterior designado como «coto sagrado». En su centro se levantará el templo, y de él se beneficiarán los servidores del santuario y el príncipe de Israel. En la adición de Nm 36, que regula la herencia de las hijas, hay

una ley encaminada a salvaguardar la partición hecha ante Dios y evitar la paulatina reducción de los lotes. Ez 46,16ss intenta también impedir, en el marco de la regulación del libro, que irrumpa el desorden en la posesión del príncipe. La convicción de que la posesión de la tierra es un bien del que se ha de responder ante Dios y frente al que no cabe adoptar una actitud «puramente mercantil» podría latir tras la reacción de Nabot contra Ajab, que pretendía comprarle la herencia paterna (1 Re 21,3). Isaías (5,8) y Miqueas (2,1ss) protestan con particular vehemencia contra los especuladores del suelo.

Tras lo dicho no puede extrañar que la tierra tenga también un puesto importante en las declaraciones de la profecía sobre una época de salvación posterior al juicio (Os 2,17; Jr 32,15; Ez 36,28ss; 37,25).

2. «Tierra» es el lugar donde se desarrolla la actividad de los agricultores. Pero el labrador necesita dones totalmente distintos de la victoria, a los que nos hemos referido en apartado anterior, y la repartición de la tierra, de la que hemos hablado en las páginas precedentes. No le basta una ayuda «esporádica» como la que se experimenta cuando Yahvé otorga la victoria en su guerra: necesita la sucesión periódica de la lluvia y el sol, los dones de la fertilidad del suelo, la bendición del cielo, el constante crecimiento y desarrollo de los frutos y ganados.

En este contexto se impone hacer una observación previa centrada en la historia de las religiones. Contrariamente a lo que ocurre con el don de la liberación histórica y con la concesión de la victoria, Israel no llega a esta tierra con un bagaje de ideas sobre la posesión de Yahvé. Poco preparado por su fe en Yahvé, Israel se encuentra con un país en el que están muy desarrolladas las concepciones sobre los poderes de la fecundidad y la bendición del cielo. Para Canaán, los poderes de la fecundidad son potencias divinas. Baal es en este contexto, como han confirmado también los textos de Ugarit, una figura decisiva del panteón (Kapelrud). La fe en él está a la vez estrechamente unida a las prácticas agrícolas con que el campesino intenta asegurarse la bendición de esa potencia y de sus equivalentes femeninos. Aquí tiene gran importancia el rito de los desposorios sagrados, el drama divino que representa la muerte y revivificación de la vegetación (Hvidberg). Mediante la celebración de esos ritos se asegura el agricultor la bendición de los campos. Pero con ellos se garantiza también la fecundidad humana, la bendición de los hijos y la salud.

En principio, Israel podría haber reaccionado de tres formas al entrar en contacto con esa fe y esos ritos cananeos:

1) Israel podría haber venerado al Dios que desde el éxodo se había mostrado como su conductor a lo largo de la historia, rindiéndole culto en su condición de guía histórico, y haber aceptado el mundo de Baal, relacionado con la fecundidad y la bendición. En ese caso la vida del país habría quedado repartida entre los distintos poderes de acuerdo con las tareas.

2) Israel podría haber equiparado a Yahvé con los poderes venerados en el país, del mismo modo que identificó a Yahvé en «el Dios de los padres» y atribuyó a Yahvé los atributos y los poderes de «El, el Altísimo».

3) Podría haberse producido un enfrentamiento en el que Baal y las creencias y ritos centrados en él hubieran sido rechazados o adoptados tras una transformación radical.

En el AT encontramos rastros de las tres reacciones, pues la historia no acostumbra a marchar por un camino único. El nombre de Baalías (1 Cr 12,6), ya mencionado (p. 43), indica, al igual que la polémica de un Oseas, que en ocasiones se llamó tranquilamente a Yahvé *Baal* (señor, dueño). En la polémica de Elías, enmarcada sin duda en el contexto de una invasión del culto al Baal tirio procedente de Tino, podemos ver cómo el culto a Baal (sus profetas; cf. 1 Re 18) se yuxtapone abiertamente a la fe en Yahvé, mientras que las controversias de Oseas y Jeremías reflejan más bien una fusión de Baal y Yahvé. Pero en estos duros enfrentamientos se impone como única actitud acorde con la fe en Yahvé la reacción citada en tercer lugar, según la cual sólo Yahvé puede otorgar la bendición del cielo y de la fecundidad de la tierra. En adelante se proscribe el nombre de Baal, y el ritual vinculado a él sólo es aceptado por los campesinos de Israel en una forma radicalmente transformada. Esto se hace patente en las fiestas de Israel que proceden del ámbito agrícola (cf. pp. 142-147), y puede reconocerse en todos los sectores que tienen algo que ver con el crecimiento y la bendición. Los desposorios sagrados, que tienen su correspondencia ritual en las *q^{e}dēšot* de los santuarios, son estigmatizados y eliminados. Igual suerte corren la fe en la divinidad de la vegetación que muere y resucita y los ritos centrados en ella, por ejemplo las lamentaciones a Tamuz (Ez 8).

Sólo de la mano de Yahvé recibe Israel la bendición del suelo y del seno materno. En él se han reunido todos los poderes de la fecundidad, la multiplicación y el crecimiento en el ámbito de la vida creada (ap. 4), que ya no poseen ninguna fuerza al margen

de Yahvé. La plegaria de los campesinos de Dt 26,5-10, a la que ya hemos aludido en varias ocasiones, es un impresionante testimonio ritual de cómo el labrador lleva al santuario el cesto lleno de frutos de su tierra y da gracias al Dios que, tras liberarlo de Egipto, le otorgó la tierra.

Las solemnes palabras de la bendición de Moisés sobre José atribuyen a la bendición de Yahvé y «al beneplácito del que mora en la zarza» (Ex 3,2) «lo mejor de los cielos de arriba (texto corregido) y del océano acostado en lo hondo (es decir, las lluvias y las fuentes); lo mejor de los frutos del sol, de lo que brota en cada luna, las primicias de las viejas montañas, y lo escogido de las duraderas colinas, lo mejor de la tierra» (Dt 33,13). Las expresiones paralelas de la bendición de Jacob sobre José en Gn 49,25s sustituyen «lo mejor» por «bendiciones» y llaman a su dador *ʾēl šadday* (texto corregido), al tiempo que atribuyen la ayuda al «Dios de los padres» *(ʾēl ʾābīkā)*. Jeremías polemiza contra quienes no muestran su gratitud a Yahvé diciendo: «Debemos respetar a Yahvé, nuestro Dios, que envía las lluvias tempranas y tardías a su tiempo y observa las semanas justas para nuestra siega» (5,24); cf. también Os 2,10ss. La idea de que la bendición procede de Yahvé se desarrolla plenamente en las secciones finales de las grandes colecciones legales del Código de Santidad y el Deuteronomio. En estos pasajes se afirma de nuevo lo que dijimos sobre la donación de la tierra: que esa bendición no puede ser recibida por el pueblo al margen de la voluntad de justicia de Yahvé, sino que está condicionada a la obediencia a esa voluntad de Yahvé: «Si escuchas la voz de Yahvé... bendito seas en la ciudad, bendito seas en el campo. Bendito el fruto de tu vientre, el fruto de tu suelo, el fruto de tus reses y las crías (o las madres) de tus ovejas. Bendita tu cesta y tu artesa... Que Yahvé mande contigo la bendición en tus graneros y en tus empresas... Yahvé te abrirá su rico almacén del cielo, dando a su tiempo la lluvia a tu tierra y bendiciendo todo el trabajo de tus manos». Las mismas ideas aparecen en la maldición y la amenaza de privar de tales bendiciones (Dt 28,1ss; cf. Lv 26,3ss). En el texto citado, «las crías» (o «las madres») de las ovejas se designan con la expresión hebrea *ʿaštᵉrōt ṣōʾnᵉkā,* en la que es perceptible la vinculación originaria con la diosa cananea Astarté. Pero en el texto actual ha desaparecido todo recuerdo de tal conexión. La bendición de la fecundidad es obra exclusiva de Yahvé.

Inversamente, cuando faltan los dones del cielo, Israel invoca a Yahvé en sus días de penitencia y le pide que vuelva de nuevo

a él (Jr 14; Jl 2,12ss; cf. 1 Re 8,35s). En caso de sequía, Israel se pregunta qué pecado ha podido inducir a Yahvé a infligir tal castigo (2 Sm 21), y el profeta afirma expresamente que, por el pecado de Ajab y Jezabel, no caerá ni lluvia ni rocío (1 Re 17,1; cf. también Ag 1,6ss; 2,15ss).

Según J (Gn 12,2s), la historia de Israel está presidida por la promesa incondicional de bendecir a Abrahán, convertirlo en un pueblo y hacerlo portador de la bendición para todas las generaciones de la tierra, junto a la cual se hallan las promesas condicionales de bendecir directamente la naturaleza, que exhortan a Israel a obedecer, también en este ámbito, al Dios que bendice.

En cualquier caso, la bendición es un don libre del Señor, el cual no está sometido al cambio del día y la noche, la sequía y el estiaje, la vida y la muerte, sino que ordena libremente todos estos fenómenos.

S. Herrmann, *Die prophetischen Heilserwartungen im AT* (BWANT 5.F, 5; 1965); M. Buber, *Israel und Palästina* (1950); H. Usener, «*Milch und Honig*»: «Rheinisches Museum für Philologie» NF 57 (1902) 177-195; G. von Rad, *Verheissenes Land und Jahwes Land im Hexateuch:* ZDPV 66 (1943) 191-204 = *Gesammelte Studien* (ThB 8; 1958) 87-100; A. Kapelrud, *Baal in the Ras Shamra Texts* (1952); J. Kühlewein, *Baʿal,* en DTMAT I, 474-483 (con bibl.); F. Hvidberg, *Weeping and Laughter in the OT* ([2]1962); C. Westermann, *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche* (1968); C. Keller-G. Wehmeier, *Brk,* en DTMAT I, 509-540 (con bibl.); M. J. Mulder, *Baʿal,* en DTAT I, 717-739; J. Scharbert, *bārak,* en DTAT I, 823-857.

3. *El don de la presencia divina*

El AT no se limita a afirmar que Yahvé se ha revelado a su pueblo guiándolo y bendiciéndolo, sino que también habla una y otra vez del don de la presencia personal de Yahvé en su pueblo o en los representantes del mismo. A lo largo de la historia de Israel, tal reflexión adopta varias formas y se sirve de diferentes teologúmenos.

1. La apelación a la cercanía de Dios preside ya el acontecimiento inicial del Exodo: «Deja marchar a mi pueblo para que me sirva», repite monótonamente Moisés al faraón en nombre de Yahvé, según J (7,26; 8,16; 9,1.13; 10,3). Israel quiere hacer un viaje de tres jornadas por el desierto para ofrecer allí sacrificios a Yahvé, su Dios (3,18; 5,3; cf. 5,8; 8,22.24). En la continuación

del relato no vuelve a hablarse de esa «fiesta de Yahvé» (10,9). A lo sumo cabría descubrir un rastro de ella en Ex 32. En cambio, Ex 19, que en la introducción de P (Ex 19,1) computa de otra forma la duración del camino, contiene el relato de la imponente teofanía del Sinaí, donde Yahvé entra en contacto directo con el pueblo. J. Jeremias ha puesto de manifiesto que la teofanía del Sinaí dio lugar en el AT al género literario «descripción de teofanías», aunque la plasmación literaria de Ex 19 no influyera directamente. Según dicho autor, este género literario tiene su contexto originario en el epinicio de Israel. Pero luego se desliga de él y experimenta una mayor difusión.

La descripción de la presencia de Yahvé no es coincidente en los detalles. Según el relato de la vocación de Moisés (¿J?), Yahvé se le aparece en el fenómeno misterioso de una zarza que arde sin consumirse. Cf. también Dt 33,16: «el que mora en la zarza» *(šōkᵉnī sᵉnāēh)*. En dicho pasaje se ordena a Moisés: «No te acerques. Quítate las sandalias, pues el lugar que pisas es santo» (Ex 3,5). Así, pues, Yahvé se manifiesta en forma de fuego ardiente, si bien se trata de un fuego muy peculiar. Lo que aquí aparece como una modesta escena situada en un lugar especialmente santo junto a un arbusto se transforma en Ex 19 en el gran acontecimiento del monte de Dios, donde tiene lugar el encuentro de Yahvé con el pueblo salido de Egipto. J, al que pertenece probablemente Ex 19,18, narra que Yahvé desciende en forma de fuego al monte de Dios. El monte humea como un horno ardiente. Se ha sugerido que esta descripción podría estar inspirada en la visión de una erupción volcánica. En cambio, E, cuya descripción se encuentra en 19,16, habla de truenos, relámpagos, nubes espesas, todo lo cual recuerda la visión de una tormenta. Además se menciona el toque de trompeta (v. 13b: «al sonido del cuerno»), circunstancia que podría indicar que aquí se han entreverado rasgos de la celebración litúrgica en que más tarde se proclamaba el decálogo (Sal 81; espec. v. 4). El relato de P, que puede delimitarse con más precisión (Ex 24,15b-18a), habla de la nube que cubre el monte cuando la luminosa gloria de Yahvé posa sobre el Sinaí. La nube protege del fuego devorador de esa gloria luminosa. Cubre el monte durante seis días, hasta que el día séptimo Moisés es llamado a la cumbre. Según 19,14s (¿J?), Moisés ordena al pueblo que se prepare durante tres días (lavando la ropa) para recibir a Yahvé. J habla, además, de una rígida separación del ámbito sagrado del monte, en el que no pueden entrar hombres ni animales, mientras que E (13b) parece prever que el pueblo va a

subir al monte. El banquete de los 70 (+ 4) representantes del pueblo en la cima de la montaña (24,9-11; cf. p. 56) podría estar en relación con esta veta del relato. La recapitulación del acontecimiento en Dt 4,11; 5,23 habla también de llamas (¿volcánicas?) que se alzan hasta el cielo en medio de oscuros nubarrones. Todas estas descripciones, tan diferentes en los detalles, tienen en común la referencia a la aniquiladora majestad del que se acerca graciosamente a su pueblo (sobre Ex 33, cf. pp. 79s).

La creencia en la relación de Yahvé con el monte de Dios, llamado unas veces Sinaí (J y P) y otras Horeb (E y Dt) por razones desconocidas, constituye sin duda un legado de la época primitiva de las tribus. En el monte de Dios —para cuya localización se ha propuesto, además de la actual península del Sinaí, el noroeste de Arabia, donde hubo volcanes activos todavía en una época histórica— debieron de adorar a su Dios bajo el nombre de Yahvé diferentes tribus de los alrededores. El monte fue un lugar de peregrinación para dichos grupos. A este respecto se ha pensado en grupos quenitas o madianitas. Pero la adoración de Yahvé en el monte de Dios sólo pasó a formar parte de la fe veterotestamentaria merced a la unión con la fe en que Yahvé había salvado de forma histórica a los sojuzgados en Egipto. Para Israel, el Dios que aparece con toda la gloria en el Sinaí-Horeb es el Dios que, según su credo, lo sacó de Egipto y lo condujo a la libertad. Con la mirada puesta en esa salvación se llegó a una unión especial de Yahvé con los salvados por él. La teofanía del monte de Dios se convirtió luego en parte integrante de la conclusión de una alianza cuyo banquete, según 24,9-11, celebran los representantes del pueblo en presencia de Yahvé y cuyas cláusulas, según 29,3-8, se fijan al pie del monte. Según P, todo el acontecimiento de la aparición de Dios en el Sinaí es el lugar de la promulgación del ordenamiento cultual de Israel «ante Yahvé», y a esa promulgación debe primariamente Israel su condición de pueblo de Dios.

En este nuevo planteamiento, la fe en «el del Sinaí» (la frase *zāēh sīnay* de Jue 5,5 y Sal 68,9 parece atestiguar ese título de Yahvé) continúa influyendo en la historia del pueblo de las doce tribus hasta su entrada en Canaán. Según Jue 5,4s, Yahvé llega desde el sur a la llanura de Yezrael para luchar desde el cielo contra los enemigos de Israel y realizar así un acto histórico de salvación. El texto de Dt 33,2 habla también de la venida de Yahvé desde el Sinaí, para mencionar en el v. 3 (texto corregido) su amor al pueblo. Esta forma de hablar resuena todavía en el salmo de Habacuc (3,3). Según 1 Re 19, Elías, el hombre inflamado de

celo por Yahvé, huye al Horeb, el monte de Dios, para experimentar allí que Yahvé se le manifiesta no en la tormenta, en el terremoto o en el fuego, sino en el sonido de una brisa tenue. M. Noth ha sugerido que Nm 33 reelabora un itinerario de «la peregrinación al Sinaí».

2. Junto a la fe en que Yahvé se aparece viniendo del lejano monte de Dios, situado en el desierto, aparecen nuevas experiencias de la presencia de Yahvé en la tierra prometida, tras la sedentarización. Algún tiempo después de la conquista surge el complejo cuadro de una serie de santuarios locales, diseminados por todo el país, a los que el israelita acude en determinadas épocas del año para «contemplar el rostro de Yahvé»; cf. 1 Sm 1. Todos los varones deben hacerlo tres veces al año (Ex 23,17; 34,23; Dt 16,16). La expresión «contemplar el rostro de Yahvé» procede, como ha probado Nötscher, del entorno politeísta de Israel, donde se contemplaba y adoraba en el santuario la imagen de la divinidad. En una época posterior, esta expresión pareció peligrosa para la fe en Yahvé y, mediante un cambio vocálico, se acuñó la fórmula del texto masorético, según el cual «todos los hombres debían presentarse ante el rostro de Yahvé». La ley de Ex 20,24 sobre el altar contiene ya el fundamento para esa fe en la presencia de Yahvé en el lugar sagrado del país. En la forma más antigua de tal pasaje, Yahvé ordena construir un altar de tierra y promete: «En aquel lugar en que quiero que se venere mi nombre, vendré a ti y te bendeciré». Aquí se cuenta abiertamente con que Yahvé manifestará en qué lugar del país desea que se invoque su nombre. A un acto de esa naturaleza alude seguramente 1 Sm 14,33-35, donde Saúl, tras derrotar a los filisteos, manda rodar una piedra para que el pueblo pueda sacrificar en ella, según el ritual, los animales obtenidos como botín. «Y Saúl levantó un altar a Yahvé. Este es el primer altar que él erigió a Yahvé». ¿Es casual que precisamente una victoria de Israel sobre los filisteos constituya aquí el motivo para levantar un altar junto al que se cree que Yahvé está cerca? El relato legendario de una victoria sobre los filisteos merced a la plegaria de Samuel conduce, según 1 Sm 7,12, a la erección de la «piedra del auxilio» *('aebaen hā'ēzaer),* si bien aquí no se habla expresamente de un sacrificio.

Otro pasaje permite comprobar que las leyendas sobre los santuarios de los lugares sagrados de Canaán se retrotraen a la época de los patriarcas. En tal hecho se refleja el recuerdo exacto de que se trataba de santuarios antiguos (originariamente cananeos y preyahvistas) del país. Así, según el relato de Gn 28,10-12,17s.20.22

(E), Jacob puso en pie la piedra que le había servido de almohada durante la impresionante visión de la escala del cielo por la que subían y bajaban los «mensajeros de Dios», y vertió aceite sobre ella. En 35,7 se añade la construcción de un altar. Según Gn 28,17, antes de levantar la piedra, Jacob exclama sobrecogido: «Qué terrible (= santo) es este lugar: es nada menos que una casa de Dios (así se acuña el nombre de Betel) y la puerta del cielo». El texto paralelo de J dice más directamente: «Realmente, Yahvé está en este lugar, y yo no lo sabía». Según 35,7, a la construcción del altar y a la imposición de nombre al lugar se añade la aclaración siguiente: «Allí se le había revelado Dios, mientras huía de su hermano». Junto a esta leyenda de santuario, cuya prehistoria politeísta es perceptible todavía (los «mensajeros de Dios» serían originariamente dioses), pueden situarse ciertos episodios de la historia de Abrahán. Yahvé se aparece a Abrahán en Siquén (Gn 12,7), Betel (12,8; 13,4.14-17) y Mambré, junto a Hebrón (13,18; 18,1ss), en el lugar del altar. Todo lo cual revela que el hombre no fuerza la presencia de Dios, ni siquiera con la construcción de un altar, sino que está convencido de que tal presencia se le otorga como un don. Cf. también el relato de Penuel (Gn 32,23-33). Incluso cuando otorga su presencia, Yahvé sigue siendo un ser libre que manifiesta al pueblo su cercanía según su beneplácito.

3. Ex 33 refleja una intensa reflexión y da varias respuestas a la pregunta de si Yahvé, que inicialmente fue invocado por el pueblo en el monte de Dios, se trasladó con el pueblo, y de qué forma se produjo ese traslado. Yahvé dice de entrada al pueblo que ha pecado ante el becerro de oro: «En un momento que os acompañara yo, os consumiría» (v. 5). Un poco después, Moisés pregunta: «No me has comunicado a quién envías conmigo». Yahvé le responde: «Mi rostro *(pānay)* irá contigo y yo te conduciré al descanso». Moisés le toma inmediatamente la palabra: «Si tu rostro no nos acompaña, no nos hagas salir de aquí» (vv. 12ss). En este pasaje, «el rostro de Yahvé» aparece hipostasiado. Aun cuando en los vv. 16s parece afirmarse que el propio Yahvé los acompañará, la idea es que en el «rostro» está mediatizada, en cierto sentido, la santidad aniquiladora que el pueblo pecador no podría soportar (pero cf. también 33,20). En su «rostro», que a veces se menciòna también sin este acento especial (particularmente en la bendición aaronítica de Nm 6,24-26), ofrece Yahvé al pueblo su presencia en una forma no aniquiladora. En las estelas cartaginesas se designa a la diosa Tinnit como *pn bʿl* (KAI 78,2; 79,1.10/

11, etc.). Aquí, el rostro divino propicio al hombre está personificado en una figura femenina. Lo específico del lenguaje veterotestamentario es que es el propio Yahvé quien está presente en su rostro.

La observación de Ex 33,2, que evidentemente procede de otra mano, refleja una concepción diferente en un contexto análogo. Aquí Yahvé dice: «Envío mi mensajero *(mal'āk)* delante de ti». Junto a los pasajes que, como la escena de Betel, hablan de varios mensajeros, aquí y en otros sitios se menciona al «mensajero de Yahvé». En ciertas perícopas llama la atención la facilidad con que se pasa de hablar del mensajero a hablar del propio Yahvé. Según Gn 16, el mensajero de Yahvé se aparece en el desierto a Hagar, que había huido de la casa de Abrahán, para hacerle una promesa. El v. 13 termina el episodio con la observación «Hagar invocó el nombre de Yahvé, que le había hablado: 'Tú eres *'ēl r°'ī'*». En Gn 31,13, el mensajero de Dios se aparece a Jacob en tierra extranjera y le dice: «Yo soy el Dios que se te apareció en Betel». En los mismos términos se expresa el mensajero de Yahvé cuando grita a Abrahán desde el cielo: «Lo juro por mí mismo, oráculo de Yahvé...» (Gn 22,15ss), donde el término «mensajero» no puede designar más que al propio Yahvé. Una comparación con otras religiones permite comprobar que, para los griegos, Hermes era el mensajero de Zeus, es decir, que el dios supremo trataba con los hombres por medio de su mensajero (Hch 14,12). En Israel, el «mensajero» que interpela a los hombres es el propio Yahvé, cuya vista —según sus propias palabras a Moisés (Ex 33,20)— no puede soportar ningún hombre. Ex 23,21 identifica a Yahvé con su mensajero al afirmar: «Mi nombre está en él».

4. Según los relatos que nos informan sobre la época de Moisés, la presencia de Yahvé en el pueblo peregrinante tiene una conexión especial con dos objetos cultuales. Ex 33,7-11 habla de la «tienda» que Moisés monta fuera del campamento. No se puede excluir con certeza la posibilidad de que la denominación completa *'ōhael mō 'ēd* —que debe traducirse por «tienda del encuentro» (entre Yahvé y Moisés)— se haya introducido posteriormente tomándola de P, según el cual la tienda está en medio del campamento. A esa tienda, ante la cual hace guardia Josué, que no es sacerdote, desciende la presencia divina en la nube cuando Moisés entra en ella con sus peticiones. «Y Yahvé hablaba con Moisés cara a cara, como habla un hombre con un amigo». En Nm 12,8 el propio Yahvé dice de Moisés en otro contexto: «A él le hablo

cara a cara... él contempla la figura de Yahvé». Según Nm 11,6s. 24s, Yahvé habla con Moisés y comunica una parte del espíritu de éste a los setenta ancianos del pueblo reunidos en torno a la tienda. Todos estos datos corroboran que la presencia inmediata de Yahvé en su pueblo y en los representantes auténticos del mismo no desaparece tras la partida del Sinaí. Pero al mismo tiempo subrayan enfáticamente la libertad de la venida de Yahvé, que no está ligado a ningún lugar, sino que sale al encuentro del hombre cuando le place. Las afirmaciones están en tensión dialéctica con la escena, descrita también en Ex 33, en que Yahvé impide a Moisés contemplar su rostro: «Mi rostro no lo puedes ver, porque nadie puede verlo y quedar con vida» (33,20; cf. también Is 6,5). En este pasaje, la conciencia de la aterradora majestad de Yahvé —el aniquilador *deus nudus*— choca abiertamente con la fe de Israel en que en Moisés se le ha otorgado un acceso libre al Dios que se acerca. Todas estas noticias antiguas ignoran por completo el culto en la tienda de que hablará P.

La mención de la tienda de Dios desaparece después de la conquista. Su conexión con Silo (Jos 18,1; 19,51; 1 Sm 2,22) parece ser una construcción tardía, lo mismo que su relación con Gabaón (1 Cr 16,39; 21,29; 2 Cr 1,3; 5,5) y con Jerusalén (1 Re 8,4). No podemos equiparar la «tienda de Yahvé» de la época de David (1 Re 1,39; 2,28-34), en la que es depositada el arca, con la tienda de la época de Moisés, en la que éste recibe la comunicación divina. Según 2 Sm 7,6, en la época predavídica Yahvé viajaba de acá para allá en una tienda que le servía de morada, lo cual parece indicar que esa misma suerte corría el arca y difícilmente puede referirse al emplazamiento de ésta en la «tienda del encuentro».

5. En P, la «tienda del encuentro» se ve despojada de su significado independiente y se transforma en morada del arca de Yahvé. No se puede excluir totalmente la hipótesis de que a Ex 33, 1-6 seguía antes un antiguo relato sobre la fabricación del arca de Dios con las joyas entregadas por Israel, relato que se habría eliminado en aras de la narración, más amplia, de Ex 25,10-22/37, 1-9 al reelaborar los materiales y armonizarlos con P. Sobre la fabricación de objetos cultuales con joyas entregadas generosamente, cf. Ex 35,22 P (así como Jue 8,24ss). Los relatos no sacerdotales sobre la época de Moisés no mencionan al arca más que en Nm 10, 35-36 —pasaje que contiene frases que se pronunciaban al ponerse en marcha o pararse el arca y que proceden probablemente del ritual de las procesiones con ella (Sal 24,7-10)— y Nm 14,44. En los relatos de Jos 3s y 6 sobre el paso del Jordán y la conquista

de Jericó, el arca desempeña un papel importante como signo de la presencia eficaz de Yahvé, ante el cual se separan las aguas del Jordán y se derrumban los muros de Jericó. Kraus y Wijngaards creen poder encontrar aquí resonancias de una procesión regular del arca en Guilgal. Pero la «leyenda cultual» jerosolimitana sobre el arca de Dios *(ʾarōn hā ʾaelōhīm)* aparece en 1 Sm 4-6 y 2 Sm 6, donde se describe el itinerario que sigue desde su emplazamiento en Silo hasta su conducción a Jerusalén por David, pasando por la estancia entre los filisteos y la vuelta a Beth-Semés y Kiryat-Yearim.

La palabra «arca» *(ʾarōn)*, que designa en Gn 50,26 un féretro y en 2 Re 12,10s un cofre para las colectas colocado en el templo, podría aludir inicialmente a un recipiente en que se guarda algo. En la leyenda cultual del arca no se hace ninguna alusión a este aspecto. Pero sí se subraya la sobrecogedora santidad de ese objeto, junto al cual se halla Yahvé con su inmenso poder. Dagón, dios de los filisteos, cae de su peana cuando se coloca el arca ante él. Las gentes de Beth-Semés e incluso Uzá, que intenta sujetar el arca con la mejor voluntad, son alcanzados por el golpe mortal. Por otro lado, la libertad del que está presente sobre el arca se manifiesta en que Israel no consigue la victoria mediante la introducción del arca en el campamento. Pero en 2 Sm 6,11 encontramos el cuadro opuesto: Yahvé bendice a Obededom por haber albergado el arca en su casa.

Con el arca se encuentra unido, ya desde Silo, el nombre de «Yahvé de los ejércitos» *(yahwāēh ṣᵉbāōt)*. Al margen de la interpretación que se dé a «los ejércitos» (ejército celestial, ejército terreno de Israel, calificativo originariamente independiente: «poderío», «dominio»), tal expresión alude «al poderoso» cuyo nombre se invoca sobre la tienda (2 Sm 6,2) y cuyo derecho de propiedad sobre ella se proclama. Con dicha expresión está ligado el título, quizá autónomo originariamente, «el que está entronizado sobre los querubines» *(yōšēb hakkᵉrūbīm)*. Según Sal 99,11 (18, 11), este título se refiere a los querubines que portan a Yahvé y no debe relacionarse con los querubines que se encuentran junto al arca en el templo de Jerusalén y la protegen con sus alas extendidas (1 Re 8,7).

Los exegetas no se ponen de acuerdo a la hora de precisar cómo se concebía exactamente la presencia de Yahvé junto al arca. Algunos consideran el arca como el trono de Yahvé y aducen analogías del ámbito griego, donde se veneraban los tronos vacíos de los dioses. Jr 3,16ss parece avalar esa interpretación. Pero existen

otros pasajes que interpretan el arca como el escabel de los pies de Yahvé (Sal 99,5; 132,7ss). También Is 6 parece corroborar la idea de que Yahvé está sentado en un trono colocado en lo alto de los cielos, mientras que sus pies se encuentran en el templo, al que llena la orla de su manto, y descansan sobre el arca como sobre un escabel. Ez 43,7 une ambas concepciones cuando Yahvé llama al Santo de los Santos, aunque sin mencionar ya el arca, «el sitio de mi trono, el sitio de las plantas de mis pies». Sigue constituyendo un enigma el hecho de que se llame al arca «cofre», término que lleva necesariamente a preguntar por el contenido. Gressmann ha pensado en dos imágenes de dioses, pero no ha encontrado seguidores, y con razón. La tradición más reciente (Dt; P) habla de las dos tablas de la ley (Ex 40,20; 1 Re 8,9), de la vara de Aarón (Nm 17,25) y de los recipientes con maná (Ex 16,33ss) que se encuentran en el arca. ¿Se continúa ahí una tradición más antigua sobre un contenido determinado del arca?

6. El traslado del arca a Jerusalén por David fue de gran importancia para la concepción de la presencia de Yahvé. Es cierto que en 2 Sm 24 y, más aún, en 1 Cr 21 puede reconocerse todavía el sustrato de la antigua leyenda preisraelita del santuario de Jerusalén. Según 1 Cr 21,16, David, que debe sufrir un castigo por el censo del pueblo, ve junto a la era de Ornán, el jebuseo, «al ángel de Yahvé erguido entre la tierra y el cielo, con la espada desnuda en su mano, apuntando a Jerusalén». Construyendo un altar en aquel lugar consigue David evitar la peste que hacía estragos entre el pueblo. Tras este pasaje se puede identificar un antiguo relato sobre la aparición de una divinidad en el lugar del altar, donde luego iba a ser construido el templo de Salomón. Pero tal leyenda local desapareció después ante las insistentes afirmaciones formuladas sobre Jerusalén. Esta ciudad fue ensalzada como ciudad de Dios, sobre todo bajo el nombre de Sión, que originariamente pudo designar la altura sobre la ciudad en que se levantó el santuario. Debido al traslado del arca a Sión y bajo el impulso de la fe en Yahvé —el Dios de Israel y especialmente el Señor en la guerra de Yahvé—, las fórmulas cananeas se refundieron profundamente en este punto. Bajo el nuevo signo, se transformaron en elementos de la nueva «tradición sobre Sión» (J. Jeremias). Tales elementos sirvieron sobre todo para dar a la fe en el Yahvé que habita sobre Sión (Is 8,18) dimensión plena y universal. Así, ahora se dice que Yahvé tiene su morada sobre el manantial de los ríos del mundo (Sal 46,5; cf. Ez 47,1-12), cosa que los cananeos afirmaban de El. Sión pasa a ser la montaña del mundo, el Safón

(ṣāfōn) del norte, del que en Ugarit se afirmaba que era la residencia de Baal (Sal 48,3). También la denominación «ciudad de Dios» puede tener precedentes cananeos. A esto se añade, por influjo de la teología del arca de *yahwāēh ṣᵉbāʾōt,* la recopilación de las expresiones acuñadas bajo la idea de la victoria de Yahvé en su guerra. En aquel momento se compusieron las emotivas frases que aluden al ataque de los pueblos contra la ciudad de Dios y la imbatibilidad de ésta. Si en la guerra de Yahvé de Israel se hablaba de la superioridad de aquél sobre sus enemigos y de la aniquilación de sus armas, ahora Sión es el lugar en que Yahvé destruye los ejércitos de los pueblos invasores. En los salmos sobre Sión (46; 48; 76) y en la predicación de Isaías, que se mueve en el ámbito de estas afirmaciones sobre Sión, encuentra su expresión más audaz la fe en el carácter invencible de la ciudad de Dios, en la que está presente Yahvé. Aquí se preparan ya las afirmaciones sobre la indestructibilidad de la comunidad de Dios, que no podrá ser derrotada por las puertas del infierno (Mt 16,18).

Ezequiel no emplea el nombre de Sión. En cambio habla del «monte alto de Israel», donde Yahvé recibirá un honor cumplido y estará presente en medio de su pueblo (20,40; 40-48). Aquí se ha realizado la unión de la tradición de Sión con la de Israel, incluso en los nombres empleados.

7. El movimiento deuteronómico dio una nueva forma a la fe en la presencia de Yahvé en Jerusalén. Se discute si las partes legales del Deuteronomio (las que contienen las llamadas «exigencias de centralización», que en Dt 12 aparecen con la radicalización de un programa) consideraban desde el comienzo a Jerusalén como el único lugar de culto al Dios único, Yahvé (Dt 6,4). La posibilidad de que el núcleo del Deuteronomio proceda del Reino del Norte ha llevado a tomar en consideración la hipótesis de que en estos pasajes se piense más bien en Siquén o en algún otro lugar sagrado de la antigua alianza tribal. Pero al adoptar la ley para Judá, el legislador no pudo pensar más que en Jerusalén, que albergaba el arca desde David. Así sucede, evidentemente, en el ámbito deuteronómico. En ese contexto, la fe en la presencia de Yahvé entre su pueblo recibe una nueva interpretación que destaca reflejamente el fundamento teológico de tal fe.

En Dt, Moisés describe el lugar en que Israel debe buscar la presencia de Dios como «el lugar que Yahvé, vuestro Dios, se elija en una de tus tribus, para poner allí su nombre» (12,5). Lo primero que se advierte en tales expresiones es que aplican a dicho lugar la categoría de «elección», la cual se emplea también para

explicar el peculiar estatuto del pueblo de Yahvé con respecto a su Dios. Así se excluye cualquier idea de una santidad inherente al propio lugar, a diferencia de lo que ocurre cuando se utiliza la categoría «ombligo de la tierra» (Jue 9,37, aplicada a un lugar junto a Siquén; Ez 38,12, aplicada a toda la tierra habitada por Israel). Yahvé elige libremente el lugar en que habita. Ez 5,5 combina la idea de «centro», implícita en la imagen del *omphalos* (= ombligo), con la de la fijación por Yahvé cuando afirma: «Se trata de Jerusalén; la puse en el centro de los pueblos».

A esto se añade que en el nuevo teologúmeno sobre el lugar elegido como morada del «nombre» divino se afirma la presencia de Yahvé. Ya hemos observado que el «nombre» no constituye una etiqueta intercambiable, sino que encierra la esencia del ser designado. Por otra parte, es evidente que el «nombre» es el ser en cuanto susceptible de una interpelación. El interpelado se encuentra de algún modo en el nombre. Le «afecta» la invocación de su nombre. Ahora bien, el entorno de Israel, como hemos explicado a propósito de *pānīm* y *malʾāk,* puede separar de la divinidad su aspecto presente o accesible a la invocación humana y hacer de él una deidad distinta. En la inscripción de Esmunasar de Sidón (comienzos del siglo v a. C.) se lee que el rey Esmunsar construyó en Sidón un templo para Astarté, «el nombre de Baal» (*šm bʿl:* KAI 14,18). En abierto contraste con esta fórmula, el Deuteronomio habla de la estricta unidad del Dios invocado. Tras el «nombre de Yahvé» no se halla una segunda deidad mediadora, sino el propio Yahvé. Cabe preguntar si el teologúmeno deuteronómico del «nombre» quiere expresar, junto al aspecto divino que puede invocarse en la plegaria humana, la actividad libre de Yahvé. Así, Is 30,27 habla de la potencia activa del «nombre»: «Mirad, el nombre de Yahvé viene de lejos, arde su cólera...». Dt no destaca particularmente este aspecto, pero sí insiste en que, en el lugar en que ahora habita el nombre de Yahvé, Israel puede alegrarse ante su Dios, ofrecerle sus dones por esa alegría y celebrar un banquete ante él.

Es instructivo lo que en este contexto ocurre con el arca, antiguo objeto cultual, que constituyó el punto de partida de las ideas sobre la presencia de Yahvé en su ciudad santa. Los discursos introductorios del Deuteronomio vuelven a hablar del arca en el capítulo 10, mientras que no aluden para nada a «la tienda del encuentro». Pero el arca aparece aquí desprovista de su carácter numinoso y convertida en un mero receptáculo que contiene «la ley» plasmada en las tablas recibidas en el monte de Dios. Del

mismo modo que todo el esquema del Deuteronomio guía a Israel a escuchar las instrucciones divinas, así también el arca se valora exclusivamente partiendo de la palabra del precepto divino contenida en ella. Desde esa perspectiva hay que entender también la designación del arca como «arca de la alianza» *('ᵃrōn habbᵉrīt),* que aparece en otros pasajes. *Bᵉrīt* designa en este contexto las exigencias de la alianza formuladas en los preceptos.

8. Todavía queda por estudiar la forma en que plasma P la fe en la presencia divina. Ya hemos indicado (pp. 26-31) que la narración de P tiene como meta la expectación de la venida de Yahvé a su comunidad. En Gn 17,17s la promesa hecha a Abrahán apunta ya claramente a la comunidad, y tal promesa queda cumplida cuando se alza la tienda en medio del campamento (Ex 35ss). En la descripción del centro sagrado del pueblo acampado al pie del monte de Dios, cuya designación como *ʿēdāh* no debería separarse aquí del *'ōhael mōʿēd* que se encuentra en medio del campamento (Rost), se hallan unidos ambos elementos: la tienda y el arca. A este respecto hay que constatar que la tienda no tiene ya una importancia independiente como lugar de encuentro entre Yahvé y el pueblo o sus representantes. Ex 25/37 ofrece una detallada descripción del arca —habla de sus medidas, materiales y ornamentación—, que en líneas generales podría ajustarse a la realidad del arca antigua. Sin embargo, también el arca de que se habla en esos capítulos ha experimentado un importante cambio en lo que respeta a la fe en la presencia de Yahvé. Según Ex 25,17, sobre el arca hay una tapa *(kappōraet),* y los vv. 21s advierten expresamente que allí se encontrará Yahvé con su pueblo y hablará con Moisés «desde encima de la tapa, en medio de los dos querubines situados sobre el arca del testimonio». En su designación del arca P sustituye aquí el término *bᵉrīt* de Dt por *ʿēdūt,* «testimonio», que podría aludir también a los «preceptos» de Yahvé. El origen de la *kappōraet,* elemento nuevo que ahora pasa a ser el auténtico lugar de la presencia divina, nos es desconocido. Es problemático que dicho término tenga algo que ver con *kpr* («expiar»), como suponen los LXX cuando lo traducen por ἱλαστήριον. Aquí reaparece también el otro elemento de la tradición sinaítica, asociado asimismo desde antes al arca del encuentro: la nube en que se oculta la gloria luminosa de Yahvé. Según Ex 40,34s, una vez levantada y preparada la tienda sagrada, la tienda del encuentro queda cubierta por la nube, y la gloria de Yahvé la llena de tal modo que ni siquiera Moisés puede entrar en ella. Según 40,36s, el alzarse o posarse de la nube era la señal

para levantar el campamento o para acampar. En otros pasajes de P se habla de apariciones actuales de Yahvé en forma de nube y de gloria *(kābōd)*. Aunque Ex 29,45s dice que Yahvé habitará *(škn)* en medio del pueblo, este «habitar» no se ha plasmado todavía en una presencia estática. Queda a salvo la libertad de Yahvé para acercarse o alejarse. Tal libertad aparece con gran fuerza en el profeta sacerdotal Ezequiel, el cual experimenta la cercanía de la gloria de Yahvé en la lejanía del exilio (Ez 1,1-3,15) y contempla en una visión cómo la gloria de Yahvé se marcha del templo y, luego, vuelve a él (8-11; 43,1ss).

El vocablo *kābōd,* que tiene su lugar fijo en la frase sacerdotal *kᵉbōd yahwāēh,* significa «lo que pesa», «lo que abruma», «lo que proporciona gloria». Ya en el lenguaje preisraelita se aplicó metafóricamente a la fuerza arrolladora de la aparición divina, como aparece con especial claridad en Sal 29, donde se ensalza a Yahvé como *ʾēl hakkābōd.* Dicho salmo presenta la tormenta y sus manifestaciones como efecto de la «voz de Yahvé» y concluye: «En su palacio un grito unánime: *kābōd*». Según Sal 19,2, el cielo proclama la gloria de Dios *(kᵉbod ʾēl),* y el firmamento pregona la obra de sus manos. Cf. también el canto de los serafines en Is 6,3. Más tarde esta categoría adquiere mayor concreción y designa la forma en que se aparece Yahvé. Según Ex 33,18ss, Moisés pide ver el *kābōd* de Yahvé. En la prosecución del diálogo, durante el cual rechaza Yahvé la petición de Moisés, se emplea *pānīm* en lugar de *kābōd* sin dar ninguna explicación. Al final se concede a Moisés: «Cuando pase mi *kābōd* te meteré en una hendidura de la roca y te cubriré con mi mano hasta que haya pasado, y cuando retire la mano podrás ver mi espalda; pero mi rostro *(pānīm)* no se puede ver». En esta idea se basa el hecho de que P presente el *kᵉbōd yahwāēh* como la forma propia de la presencia de Dios, como la forma en que éste se aparece a su pueblo una y otra vez en la época del desierto (Ex 16,10; Lv 9,6.23; Nm 14,10; 17,7; 20,6). En Nm 17,7; 20,6 (14,10?), el *ʾōhael mōʿēd* constituye expresamente el lugar de la aparición. Este rasgo ha sido incluido también (¿tardíamente?) en el relato de la dedicación del templo. Aquí está asociado al momento de la traslación del arca al templo (1 Re 8,10s). Ez 1 (10) ofrece una descripción más precisa y muy personal. Aquí están unidos el trono y la idea de aparición. Se describen detalladamente los cuatro seres que portan el trono. La mención de las ruedas junto a los animales alados, que sugiere la imagen de un trono en forma de carro, se añadió probablemente en una segunda fase. En 1 Cr 28,18 y Eclo 49,8 (cf. también los

LXX en Ez 43,3) se habla abiertamente del «carro». En Ez 43,7, la imagen del «escabel de los pies de Yahvé», que guarda relación con el arca, resuena en la fórmula «el sitio de las plantas de mis pies» (que aparece junto a la expresión «el sitio de mi trono») y se emplea para describir el lugar en que mora la resplandeciente gloria divina.

Como puede verse, la fe veterotestamentaria manifiesta en las formas más diversas su constante vinculación al Dios de Israel, el cual se halla siempre presente en su pueblo para bendecirlo o para juzgarlo.

J. Jeremias, *Theophanie* (WMANT 10; 1965); M. Noth, *Der Wallfahrtsweg zum Sinai (4. Mose 33):* PJ 36 (1940) 5-28; F. Nötscher, «*Das Angesicht Gottes schauen» nach bibl. und bab. Auffasung* (²1969); K. Koch, *ʾōhael,* en DTAT I, 127-140 (con bibl.); H. Zobel, *ʾarōn,* en DTAT I, 386-389 (con bibl.); H. J. Kraus, *Gilgal-ein Beitrag zur Kulturgeschichte Israels:* VT 1 (1951) 181-199; J. Wijngaards, *The Dramatization of Salvific History in the Deuteronomic Schools* (OTS 16; 1969); G. von Rad, *Zelt und Lade:* NKZ 42 (1931) 476-498 = *Gesammelte Studien* (ThB 8) 109-129; O. Eissfeldt, *Jahwe Zebaoth,* en *Kleine Schriften* III, 103-123; J. Schreiner, *Sion-Jerusalem, Jahwes Königssitz* (1963); J. Jeremias, *Lade und Zion,* en *Hom. G. von Rad* (1971) 183-198; L. Rost, *Die Vorstufen von Kirche und Synagoge* (BWANT 4.F, 24; 1938); C. Westermann, *Die Herrlichkeit Gottes in der Priesterschrift,* en *Hom. W. Eichrodt* (1970) 227-249 (con bibl.); C. Westermann, *kbd,* en DTMAT I, 1089-1113.

4. *Carismas de gobierno y magisterio*

Entre los dones con que Dios conserva a Israel aparecen constantemente hombres que lo gobiernan e instruyen por encargo de Yahvé. El AT contiene toda una serie de reflexiones sobre esos hombres y sobre su carisma específico.

En el marco de una teología del AT no es posible describir la estructura sociológica de la «sociedad» de Israel y seguirla en su evolución histórica. Pero sí hay que exponer cómo interpreta y presenta la fe veterotestamentaria la acción de Yahvé en esas personas o grupos.

a) Moisés y Josué.

La historia de Israel como pueblo comienza con Moisés, el hombre de nombre egipcio que recibe la orden de sacar a Israel

de Egipto en nombre de Yahvé y llevarlo a la tierra prometida. La tradición muestra que la fe de Israel reflexionó sobre el «ministerio» de ese hombre elegido por Dios como instrumento de su gran obra de liberación, pero no logró encuadrarlo definitivamente en una «categoría ministerial» determinada, dato que han comprobado también los estudios recientes sobre Moisés (Smend, Osswald). Inmediatamente después del relato sobre su vocación, donde según E y P se revela a Moisés por vez primera el nombre de Yahvé, se nos informa de su facultad de hacer milagros (Ex 4). Tal poder, que aparece con distintos matices en las diferentes fuentes, se ejercita en la preparación de la salida. En ese contexto desempeña un papel importante la vara de Moisés. También es evidente que en una época posterior se intenta interpretar a Moisés de acuerdo con la figura del profeta (Perlitt), como puede verse con especial claridad en Dt 18 (cf. pp. 116s). En este contexto se pregunta a veces si Moisés poseía el espíritu divino. En Nm 11 se llega a la conclusión de que en Moisés debió poseerlo en gran medida. Una parte del espíritu que está sobre Moisés basta para que profeticen los setenta ancianos (11,25). En cambio, las afirmaciones de Ex 33,11 y Nm 12,8, de las que ya hemos hablado, distinguen nítidamente a Moisés de los profetas y establecen entre él y la presencia de Yahvé un contacto directo que no ha tenido ningún otro hombre. El intento de descifrar el enigma de Moisés se refleja también en que puede ser presentado como el hombre que monta en cólera por defender a Yahvé (Ex 32,26-29) y como el más benigno de los hombres (Nm 12,3). La evocación de Moisés de Dt 34,10-12 constata que este personaje desborda todas las categorías de carismáticos, aun cuando su resistencia a aceptar la misión divina (Ex 4,10ss), sus quejas ante un peso que lo abruma (Nm 11,11s) y el hecho de sufrir la ira divina «por amor a Israel» (Dt 1,37; 3,26) hagan que aparezca como un hombre atribulado.

En cambio, Josué, el caudillo de Israel en la conquista tal como la representa el libro que lleva su nombre, sigue fielmente las huellas de Moisés y lleva a término la obra comenzada por éste. En Nm 27,12-23 se narra, con términos y categorías de P, cómo Moisés le comunica una parte de su dignidad *(hōd)* imponiéndole las manos en presencia del sacerdote Eleazar. Según Dt 31, 14s, la imposición se efectúa en la «tienda del encuentro», a la que desciende Yahvé en una columna de nubes. En Dt 3,21s.28 es sólo Moisés quien da el cargo a Josué. Jos 1 describe cómo Yahvé lo alienta a realizar su obra y le promete su ayuda. Josué es, pues,

el hombre que capitanea el ejército, representa a Yahvé en la partición de la tierra y exhorta al pueblo a obedecer a Yahvé (23s). El AT no hace de Josué una figura sacerdotal o profética. Es poco verosímil la hipótesis que propone Beek cuando sugiere que el propio nombre de Josué proviene de la figura de «salvador» que se ha querido plasmar en él.

R. Smend, *Das Mosebild von Heinrich Ewald bis Martin Noth* (1959); E. Oswald, *Das Bild des Mose* (1962); L. Perlitt, *Mose als Prophet:* EvTh 31 (1971) 588-608; A. Alt, *Josua:* BZAW 66 (1936) 13-29 = *Kleine Schriften* I (1953) 176-192; M. A. Beek, *Josua und Retterideal,* en *Hom. W. F. Albright* (1971) 35-42; R. de Vaux, *Misión de Moisés,* en *Historia Antigua de Israel* I, 315-348.

b) Jueces y Nazireos.

El libro de los *Jueces* nos informa sobre las figuras de los llamados «jueces». Aquí hay que distinguir entre la perspectiva del marco deteuronomista y la de las fuentes más antiguas.

1. Aquí podemos prescindir de la estratificación interna del marco deuteronomista, que ha sido analizada por W. Richter en sus trabajos sobre el libro de los Jueces, y comenzar afirmando que su concepción del juez es la primera que se impone al lector de dicho libro. Tal concepción se entrevé ya en las reflexiones doctrinales de Jue 2,6ss, pasaje que esboza de antemano una secuencia histórica que luego se repite constantemente: tras la muerte de Josué y de los ancianos que le sobreviven, Israel da culto a Baal y Astarté, y Yahvé lo entrega a sus enemigos que lo castigan duramente. Pero Israel se convierte a Yahvé e implora su protección, y Dios le envía un salvador y le devuelve la paz liberándolo de quienes lo acosan. La paz dura mientras vive el juez. Después vuelve a comenzar el mismo proceso.

La concepción deuteronomística de la historia (cf. cap. IV, ap. 2) encierra una imagen muy concreta del juez, en la que son básicos tres rasgos:

a) Entre los jueces no se da una línea de sucesión, sino que cada uno de ellos aparece como un salvador enviado por Yahvé. La serie de los jueces es discontinua, no está unida como la cadena de una sucesión dinástica.

b) La aparición del juez no obedece a ninguna cualidad humana, sino que se basa exclusivamente en la misión por parte de Yahvé, el cual se apiada de su pueblo torturado cuando éste retorna a él en el infortunio. Cuando se habla de los jueces no se

ensalza a unos «héroes», sino al instrumento de Yahvé, que ve la angustia de su pueblo: «Los jueces lo salvaban de las bandas de saqueadores» (2,16). En la figura del «salvador» *(mōšīaʿ)* descubre Israel que Yahvé quiere salvarlo.

c) Pero el juez y su aparición guardan también relación con un determinado deseo de justicia por parte de Yahvé. El juez aparece con vistas a la conversión del pueblo y, mientras vive, lo «juzga», es decir, hace que se cumpla el designio de justicia de Yahvé. Sólo tras su muerte vuelve a caer el pueblo en la desobediencia.

En la forma de describir la peculiar imagen del juez se manifiestan dos tendencias. Por un lado, se describe a los jueces como figuras que aparecen de improviso, sin estar capacitadas por «cargo» alguno y enviadas sólo por Yahvé. Esa discontinuidad refleja la libertad del don con que auxilia Yahvé. Por otro lado, se intenta ver en su reiterada intervención una «ley»: la regla de la fidelidad y de la misericordia imperantes en Israel que, a su vez, no se pueden desligar de la voluntad de justicia de Yahvé. Esta se concreta en el precepto de no adorar a otro Dios que él. El marco deuteronomista intenta así explicitar en las figuras de los jueces la ley de la libre gracia de Yahvé, gracia que no está sujeta a ninguna norma y que jamás se halla separada de su voluntad de justicia.

2. Los fragmentos más antiguos encuadrados en el marco deuteronomista no muestran aún esa estricta estilización. La versión deuteronomista del libro de los Jueces contiene elementos de dos clases: *a)* Un antiguo librito de los Jueces que habla de jueces reales, personajes encargados de hacer justicia en el pueblo y a los que no se atribuye ninguna hazaña militar de liberación. Sólo el relato de Jefté, que procede sin duda de tal librito, sobrepasa el horizonte de estos celadores del derecho. *b)* Noticias sobre figuras de salvadores de la época preestatal de Israel. Según W. Richter, tales noticias estaban reunidas en un «libro de salvadores» antes de ser incorporadas a la obra deuteronomista. Estos «salvadores» nunca aparecen al frente de todo Israel, aun cuando en ciertas ocasiones, como en la batalla de Débora, logran unir a varias tribus para el combate.

Es difícil precisar el perfil de la figura de Otoniel (3,7-11), el cual, impulsado por el espíritu de Yahvé, sale a luchar y vence al opresor Cusán Risatain (¿«Moro de doble maldad»?). La temeraria hazaña de Ehud (3,12-30: asesina a Eglón, el opresor procedente de Moab, en su propio palacio y luego convoca a luchar por la liberación), narrada en términos totalmente profanos, al

parecer pertenece sólo al ámbito de la tribu de Benjamín. En el caso de Sangar (3,31) hay dudas de que se trate siquiera de una figura de Israel. En cambio, la hazaña de la liberación de las tribus —narrada en prosa en Jue 4 y en el canto de Débora de Jue 5— en la llanura de Yezrael de la presión de las ciudades cananeas posee el carácter de la guerra de Yahvé. Impresionadas por los vibrantes cantes de la «profetisa» Débora (4,4), siete tribus se reúnen bajo el caudillaje del neftalita Barac para luchar contra sus opresores, y Yahvé viene en su ayuda desde el Sinaí en medio de una tormenta. El canto de Débora ensalza a Yahvé por el hecho de que el caudillo y el pueblo de Israel aceptaran participar en este combate. También ensalza con particular énfasis a la quenita Jael, que acampaba con su clan en la región, por haber dado muerte en su tienda al general enemigo Sísara. El relato más completo es el de Gedeón, caudillo que liberó al pueblo de las tropas madianitas que merodeaban por todas partes. Comienza con la vocación por medio del mensajero de Yahvé. La sorprendente fórmula «el espíritu de Yahvé revistió *(lbš)* a Gedeón» describe su capacitación para dirigir la lucha. Con Gedeón parece consolidarse un puesto de caudillaje en un círculo reducido, aunque según 8,22ss Gedeón rechaza expresamente la jefatura (real) sobre Israel. La narración de Abimelec, sea cual fuere su contexto originario, pone de manifiesto el fracaso de tal intento. El nombramiento del jefe de mercenarios Jefté como jefe y caudillo *(rōʾš wᵉqāṣīn* 11,11) en Galaad anticipa estructuralmente la posterior ascensión de David. También aquí se dice que el espíritu de Yahvé constituye la auténtica armadura de este jefe de mercenarios en su lucha para liberar de Amón a los galaditas (11,29). Y lo mismo se afirma con énfasis en la historia de Sansón, que constituye, por otra parte, una especie de mosaico integrado por fragmentos muy poco articulados. Esta narración va precedida de una «historia de la infancia», en la que el «mensajero de Yahvé» anuncia el nacimiento de Sansón. Las extravagantes hazañas de Sansón, dirigidas contra la creciente presión de los filisteos, se atribuyen en 13,25; 14,6.19; 15,14 a que estaba lleno del espíritu. Según 13,25, el «espíritu de Yahvé» comienza a «agitarlo» *(pᶜm)*. Según otros pasajes, viene sobre él en determinados momentos *(ṣlḥ)*.

Prescindiendo de 5,8a, poco seguro desde el punto de vista de la crítica textual, en estas antiguas leyendas de salvadores no desempeñan papel alguno el pecado y la conversión de Israel ni los actos de justicia de los jueces. En cambio se destaca constantemente el elemento de la espontaneidad carismática. Donde hay refle-

xión teológica, aparece el concepto del espíritu divino *(rūaḥ)*, que es concebido como la fuerza que, procedente de Yahvé, invade a los hombres, los «agita», los viste como un ropaje y los capacita para realizar hazañas espontáneas en favor de los suyos. La idea de la libertad de la intervención divina domina aquí los relatos, y no hay una concepción concreta de la historia que sirva de pauta. Yahvé envía a Israel los «salvadores» con absoluta libertad. Es evidente que aquí, al igual que en el elemento central de los relatos marco, se ensalza en Yahvé al Dios que ve la angustia de su pueblo y lo salva de ella, como ya hizo en Egipto.

3. Según Jue 13,5.7, Sansón es un nazireo *(nāzīr)*. El AT presenta dos formas distintas de ese fenómeno. En Nm 6 encontramos una ley del nazireato que regula el compromiso voluntario de un hombre durante un tiempo determinado. El nazireo se abstiene del vino y de cortarse el cabello. Evita la impureza de tocar un cadáver. El final del período del voto se celebra con un sacrificio solemne (cf. a este respecto Hch 18,18; 21,23ss). De este nazireato temporal y voluntario se distingue el nazireato basado, como el de Sansón, en una vocación divina. La abstinencia de vino y no cortarse los cabellos constituyen aquí una obligación para toda la vida. Am 2,11ss prueba que tal nazireato se interpreta, al igual que la profecía, como un don de Yahvé a su pueblo. La idea de una elección y consagración especial se encuentra también en la exaltación de José en las bendiciones de Jacob y Moisés, donde se designa a aquél como «nazir entre sus hermanos». Esta palabra se emplea también en Lv 25,5.11 para designar el sarmiento no cortado en los años sabáticos y jubilares.

Así, pues, el nazireo es un hombre consagrado especialmente a Yahvé que, según la interpretación de la historia de Sansón, aparece junto a los «salvadores» de Israel como portador de un carisma divino.

O. Grether, *Die Bezeichnung «Richter» für die charismatischen Helden der vorstaatlichen Zeit:* ZAW 57 (1939) 110-121; W. Richter, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch* (BBB 18; 1963); íd., *Die Bearbeitungen des «Retterbuches» in der deuteronomischen Epoche* (BBB 21; 1964); R. de Vaux, *El período de los Jueces,* en *Historia Antigua de Israel* II, 199-321.

c) El rey.

Al leer los relatos sobre el origen de la monarquía en Israel (1 Sm 8-12) nos encontramos con un doble juicio sobre esa insti-

tución. A la queja de Samuel de que el pueblo desea un rey, Yahvé responde: «No te rechazan a ti sino a mí; no me quieren por rey» (1 Sm 8,7). De acuerdo con esto, la monarquía humana se opone a la realeza de Yahvé. Con el mismo argumento rechaza Gedeón, según Jue 8,22s, la dignidad real que se le ofrece. En cambio, según 1 Sm 9,16, la orden de Yahvé a Samuel de ungir a Saúl como *nāgīd* sobre Israel, su pueblo, va unida a la siguiente declaración: «Salvará a mi pueblo de manos de los filisteos, porque he visto la aflicción (texto corregido) de mi pueblo, sus gritos han llegado hasta mí». Según esto, el ungido es un don misericordioso de Yahvé, un don que el propio Yahvé otorga a su pueblo oprimido para que le sirva de ayuda.

La doble visión de la monarquía de Israel indica que este «cargo» no surgió directamente de los impulsos genuinos de la fe en Yahvé, sino en respuesta al reto del mundo circundante y como acomodación y diferenciación con respecto a él. Cuando Israel encuentra su forma específica de Estado, hace tiempo que la monarquía existe en su entorno como una institución dotada de una estructura peculiar y de una dignidad religiosa.

El faraón recibe el título de «dios» en el antiguo Egipto, que ejerció un notable influjo en Palestina a través de los príncipes vasallos cananeos durante el Imperio Nuevo, y más tarde, durante la época salomónica, en la corte de Jerusalén, como lo indica el matrimonio de Salomón con una princesa egipcia (1 Re 3,1). El faraón es «hijo de dios». En la pared del templo de Luxor puede verse cómo el dios Amón-Ra se une a la reina madre para engendrar al rey (Brunner). La serie de títulos oficiales del rey, el llamado protocolo real, que se fija al comienzo de cada reinado, contiene al principio de sus cinco partes las siguientes designaciones: «Horus, Horus dorado». De ahí que el rey tenga su papel en el ritual: es el mediador entre el cielo y la tierra, y de él dependen la salvación y la fertilidad del país. Esto se refleja sobre todo en la fiesta de Sed, celebración jubilar cuyo ritual, muy elaborado, tiene como fin la renovación del poder real.

En los imperios de Mesopotamia, la fiesta del Año Nuevo, que se celebraba durante once días, constituía una impresionante solemnidad cultual que unía la monarquía con el bienestar del país. Es cierto que en la época possumeria se difuminan los rasgos de la divinización del rey. Se afirma que el rey es mortal; pero se sostiene que la monarquía es de origen divino y que el rey es una figura elegida por Dios. Como tal, en Babilonia, al comienzo de cada año tiene «que coger las manos de Marduk» para asegurar su

reinado y el bienestar del país. En la fiesta del Año Nuevo debe desempeñar ciertas funciones —más limitadas que las del ritual de los reyes egipcios— en conexión con los desposorios sagrados de los dioses, que garantizan la fecundidad del Año Nuevo, y en el marco de solemne procesión a la casa de la celebración, el *bīt akītu*. El rey no se limita a dar la señal para que comience la gran procesión de los dioses, sino que Senaquerib, por ejemplo, tal como aparece en las puertas de bronce del *bīt akītu* de Asur, va en la carroza del dios Asur.

En los comienzos de su monarquía, Israel marcha por derroteros propios. El poder regio de Saúl está todavía próximo a la acción de los salvadores del libro de los Jueces. 1 Sm 11 describe cómo el «espíritu de Dios» invade a Saúl cuando éste, al volver del campo, oye la ignominia con que Najás, rey de Amón, amenaza a los habitantes de Yabés de Galaad. Saúl moviliza a Israel con los sangrientos despojos de sus bueyes y con la amenaza de hacer lo mismo con los animales de los que no vayan a la guerra. El pánico de Yahvé se apodera del país de modo que los hombres le siguen y liberan del asedio a Yabés. Pero luego las tropas que han experimentado cómo «Yahvé ha salvado *(tēᵉ šūʿāh)* hoy a Israel» (11,13), se trasladan al santuario de Guilgal, donde Saúl es proclamado rey «ante Yahvé», y se ofrecen sacrificios. En este pasaje son importantes los elementos siguientes: como en el caso de los «salvadores», es el espíritu de Dios *(rūaḥ ʾᵃᵉlohīm)*, ese elemento de la actuación espontánea divina, el que suscita al «salvador». El «pánico de Yahvé» *(paḥad yahwāēh)* mueve a los hombres de Israel a alistarse (cf. Jue 5,2) y, de ese modo, hace posible la victoria. A ese acto espontáneo de auxilio del Dios de Israel, en el que se revela «el salvador», sigue un elemento nuevo: la aclamación de las tropas de Israel. El salvador en que se ha manifestado Yahvé es proclamado rey ante Dios en el santuario.

Este relato del rey-salvador va precedido, en el contexto de la tradición antigua favorable a la monarquía, de otro relato que tiene como contenido la «proclamación» del elegido. Lo mismo que en las historias de los patriarcas el anuncio divino precede a la historia de Israel propiamente tal, así Samuel anuncia previamente la salvación decretada por Yahvé y la elección del salvador ungiendo como *nāgīd* a Saúl, un mozo campesino que anda buscando las burras de su padre sin imaginar que va a ser objeto de esa elección y unción. El significado etimológico de *nāgīd* no se conoce con seguridad (¿«el proclamado»?, ¿«el que va por delante, a la cabeza»?). W. Richter, Schmidt y otros ven en ese vocablo un

título que originariamente se daba a los caudillos militares anteriores a la monarquía. En favor de tal hipótesis se podrían aducir algunas consideraciones de tipo general, pero constituye una grave dificultad el hecho de que ese título no aparece en ninguna de las historias de salvadores anteriores a la monarquía. Es poco probable que el título estuviera ya unido con la unción en la época anterior a la monarquía (Richter).

En los reinos del entorno de Israel, el rito de la unción *(mšḥ)* sólo está atestiguado con seguridad entre los hititas. A este testimonio se añade la carta 51 de Amarna (Knudtzon), en la que un príncipe vasallo de los egipcios, Addu-Nirari de Nuḫašše (siglo XI) recuerda al faraón Tutmosis IV que su abuelo (Tutmosis III) «nombró rey» al abuelo del vasallo en Nuḫašše y «le ungió con aceite la cabeza» y declaró que «cuando el rey de Egipto hace rey a un hombre y derrama el aceite sobre su cabeza, ese hombre no debe ser destronado (?) por nadie». Así, pues, la unción, que no se repite en cada sucesor, es una «autorización» por parte del soberano (Kutsch). Así, la unción profética podría representar también la «autorización» del ungido por la fuerza de Yahvé. Lo cual implica que el «ungido de Yahvé» pasa a ser posesión de Dios y, por tanto, tiene para los hombres carácter de tabú, como aparece en 1 Sm 24,7.11; 26,9.23. En épocas posteriores, la frase «el ungido de Yahvé» se convierte en una denominación más genérica que se aplica al rey. En Is 45,1 se llama «ungido de Yahvé» *(māšīaḥ)* al pagano Ciro, rey de los persas, que debe liberar a Israel del destierro como plenipotenciario de Yahvé.

David, segundo rey de Israel, llega al trono por distinto camino que Saúl. Lo mismo que Jefté, el jefe de mercenarios Jue, prepara su ascensión lenta y conscientemente sirviéndose de sus dotes de guerrero. Pero es significativo que también al comienzo del relato sobre este rey, tan importante luego para la fe de Israel, coloque la tradición veterotestamentaria un relato sobre la unción que el pastorcillo David recibe inesperadamente de manos de Samuel. De este modo reconoce la fe del AT que también este rey —el más insignificante y menos brillante de los hijos de Jesé según 1 Sm 16— ha sido destinado para servir a Israel por libre decisión de Yahvé y antes de realizar una sola proeza. También en este caso se afirma (16,13) que la concesión del espíritu de Yahvé y, por tanto, el poder de Dios constituyen el comienzo de la ascensión de un personaje antes desconocido. La aclamación se plasma aquí en el hecho de que David es ungido rey por su tribu, Judá, en Hebrón y, tras largas negociaciones, es reconocido y un-

gido «ante Yahvé por los ancianos de Israel (de las tribus del Norte), también en Hebrón» (2 Sm 5,3). En esa aclamación, el pueblo reconoce al que Yahvé le ha mostrado como *nāgīd* (5,2) y responde así al acto de Dios. Ser designado por el hombre de Dios, recibir el don del espíritu, acreditarse con el éxito en la guerra y ser aclamado por el pueblo y ungido como rey constituyen —según la imagen final que de la ascensión de David nos ha legado la historia— la perspectiva en que hay que contemplar también su reinado. También en la historia de la ascensión de David (1 Sm 16-2; Sm 5) podemos ver el constante propósito de mostrar que tras todos los acontecimientos se halla Yahvé, el Dios de Israel, al que éste conoce desde la salida de Egipto. En su duelo con Goliat, David lucha por «las huestes del Dios vivo» (17,26.36) injuriadas por el filisteo. David «pelea las batallas de Yahvé» (1 Sm 18,17; 25.28). Por medio de él realiza Yahvé «la gran salvación» de Israel (19,5). Como resolución de Yahvé cita Abner (2 Sm 3,18) las palabras siguientes: «Por medio de mi siervo David salvaré a mi pueblo, Israel, del poder de los filisteos y de todos sus enemigos». De ahí surge la aclamación de los ancianos de Israel, que también citan unas palabras de Yahvé: «Yahvé dijo de ti: tú pastorearás a mi pueblo, Israel; tú serás *nāgīd* de Israel» (2 Sm 5,2). Precisamente aquí, donde tan claros son los pasos de la ascensión de David y donde todo parece seguir los cauces políticos normales, es especialmente impresionante observar cómo la tradición veterotestamentaria sitúa ese acontecimiento, exteriormente tan distinto, en la misma perspectiva que el itinerario del primer rey de Israel.

También es distinta la ascensión de Salomón, tercer rey de Israel. El relato sobre la sucesión de David, sobrio y sin falsas heroizaciones, no omite que Salomón nació de un matrimonio surgido de un adulterio y un homicidio. Tampoco oculta las maniobras e intrigas de la corte del anciano David para conseguir la designación de Salomón y su unción en Guijón por el sacerdote Sadoc. No obstante, la escueta constatación de que «Yahvé amó Salomón» y la nota marginal de que, «por causa de Yahvé», Natán puso al niño, que le había sido confiado para su educación, el nombre de Yedidías («el amado de Yahvé») (2 Sm 12,24s) apuntan al enigma de que, pese a todas las intrigas y villanías, fue la mano de Yahvé la que llevó a la decisión. Así, pues, también la realeza de Salomón se basa a la postre en una decisión de Yahvé, si bien no se explican los motivos internos de la misma. Por otra parte, aquí nos encontramos con la particularidad de que, por vez primera, el hijo sucede al padre. Pero de este tema hablaremos luego.

A. Alt ha demostrado que el Reino del Norte conservó básicamente el tipo de elección libre del rey, en la que el pueblo concedía en cada caso la aclamación a aquel que se había destacado por su carisma.

Así, se han conservado noticias sobre la designación profética previa a la subida al trono (cf. 1 Re 11,29ss, sobre Jeroboán I). Según 1 Re 14,14, en el contexto de una palabra de juicio, el profeta Ajías de Silo anuncia un nuevo rey, el cual aparece luego en escena en Baesá. Cf. también las palabras del profeta Jehú en 1 Re 16,1-4. En 2 Re 9,1ss, un discípulo del profeta Eliseo se encarga de designar un nuevo soberano. En ocasiones, el hijo sucedía al padre. En el caso de la sucesión Omrí-Ajab, tal hecho obedece a que Ajab estaba capacitado para el cargo. En las cinco generaciones de la casa de Jehú, en cambio, obedece al agotamiento general del país a consecuencia de la guerra con Siria. Tan pronto como se recupera la salud política en tiempos de Jeroboán II vuelve a haber indicios de la antigua sucesión no hereditaria. Así, Zacarías, hijo de Jeroboán, terminó siendo eliminado —lo mismo que antes Nadab (1 Re 15,25ss) y Elá (1 Re 16,8ss), también hijos de reyes— por un hombre nuevo, que significativamente era una vez más caudillo militar. La queja de Yahvé en Oseas: «Se nombraron reyes sin contar conmigo, se nombraron príncipes sin mi aprobación» (8,4), no sólo alude al fracaso de este procedimiento, basado únicamente en la fuerza, sino que refleja también la convicción del profeta de que la elección recta del rey de Israel debe fundarse en la averiguación del designio de Yahvé. La «ley sobre el rey» de Dt 17,14ss, que presupone la situación del Reino del Norte, define bellamente el procedimiento correcto de su elección: «Nombrarás *(śym)* rey tuyo al que elija *(bḥr)* Yahvé, tu Dios». La «elección» es cosa de Yahvé. Ateniéndose a esa elección —lo mismo si se manifiesta a través de una palabra profética que si hay que descubrirla examinando atentamente quién muestra por sus obras tener las credenciales de Yahvé— se nombra Israel su rey. La ley Dt 17 sobre el rey se ajusta también plenamente a la fe israelita cuando, a la vista de las experiencias anteriores, prohíbe al rey procurarse muchas mujeres, un gran aparato militar y mucho oro y plata. Todo eso apartaría su corazón y su confianza de la vinculación exclusiva a Yahvé. Se prohíbe al rey que venda (como esclavos o mercenarios) hombres a Egipto para mejorar su equipamiento militar. Eso significaría invalidar la historia de la salvación originaria y la salida de Israel de Egipto. Y una adición posterior prescribe al rey de manera especial copiar la ley (deute-

ronómica) de Yahvé y leerla. Estas normas, que aprueban sin duda la monarquía, reflejan también la desconfianza crítica frente a una realeza cada vez más autocrática que despoja a Yahvé de su derecho a reinar sobre Israel. A una serie de experiencias concretas en este aspecto obedece sin duda la postura crítica frente a la monarquía que hemos mencionado al comienzo. Pero no debemos olvidar que en los mismos fragmentos críticos sobre la monarquía se afirma que Yahvé (por medio de las suertes) elige *(bḥr)* al rey Saúl y que tal elección sigue la aclamación del pueblo (1 Sm 10,24).

En el Reino del Sur o Judá, la monarquía siguió otros derroteros. Con una continuidad asombrosa, la familia de David, aun en sus representantes más débiles, conservó el trono durante los cuatro siglos que duró el reino de Jerusalén.

Entre las causas de esa continuidad se podría citar, desde un punto de vista histórico, el hecho de que David consiguió formarse en Jerusalén —que según 2 Sm 5,6ss fue conquistada por sus mercenarios y transformada por él en «la ciudad de David»— un patrimonio familiar intangible. Pero Omrí intentó más tarde hacer algo semejante en el Reino del Norte con la fundación de Samaría (1 Re 16,24) y, sin embargo, no pudo dar a su familia la estabilidad de los Davídidas jerosolimitanos (2 Re 9ss). Así, pues, la explicación política no basta para comprender la vitalidad histórica de la casa de David. Esa vitalidad tiene raíces más hondas. En los relatos sobre David, tal como los conservamos hoy, hay un hecho sorprendente: junto a la palabra profética que lo designa al principio para ser rey como Saúl aparece durante su reinado un segundo profeta que se dirige a él con nuevas palabras. En 2 Sm 7 —sea cual fuere su estratificación literaria— el profeta Natán promete a David en nombre de Yahvé la continuidad de su casa. La promesa está ligada al rechazo del plan de David de construir a Yahvé una casa (templo) en Jerusalén. «No serás tú quien me construya una casa... quiero construirte una casa».

Partiendo de esta promesa a la casa de David se explica que luego no haya ningún profeta en Judá que prometa a un hombre nuevo la dignidad real. Según 1 Re 1, es el sacerdote Sadoc, no el profeta Natán (cuya mención en 1,34 no es originaria; cf. 1,39), quien unge a Salomón. La fe de Judá aceptó la palabra de Natán, como lo prueba el hecho de que cuando hubo problemas de sucesión en la ciudad de Jerusalén, ámbito del patrimonio de los Davídidas, la nobleza de Judá intervino para resolver esos problemas y restaurar el orden (cf. 2 Re 21,24; 23,30). Especialmente sig-

nificativa es la diferente reacción de la ciudad y del país cuando la eliminación de la reina Atalía: 2 Re 11,20.

Con la instauración de la dinastía penetra en la monarquía un elemento nuevo muy conocido en Canaán pero desconocido en Israel. Con él se abrirán las puertas para adoptar rituales reales extranjeros.

Es muy probable que Sadoc, segundo sacerdote de David que aparece junto al eliada Abiatar en el culto sacerdotal ante el arca de Yahvé, sea un representante de la vieja tradición jerosolimitana. A esta tradición pertenece la antigua figura de Melquisedec, antiguo rey-sacerdote de Jerusalén que según Gn 14,18-20 salió al encuentro de Abrahán, le bendijo y recibió de él el diezmo.

El libro de los Salmos contiene una serie de salmos reales, dos de los cuales aluden al día de la entronización del rey de la casa de David. En Sal 110 se citan dos oráculos divinos pronunciados con esta ocasión al nuevo rey. El primero (v. 1) le promete que reinará con Yahvé. El texto del 1 Re 2,19 muestra que, en el ceremonial político-profano de la corte, esa corregencia se expresaba colocando un trono a la derecha del rey. Así, el oráculo divino de Sal 110 (v. 1) dice: «Siéntate a mi derecha hasta que haga de tus enemigos estrado de tus pies». Y en el segundo oráculo afirma bajo juramento: «Tú eres sacerdote según el orden de Melquisedeq», y repite de nuevo la promesa de que Yahvé aniquilará a los enemigos del rey. En el salmo 2, compuesto en el estilo de cantos a los emperadores, el oráculo divino asegura, frente a la conspiración de los pueblos: «Yo mismo he entronizado a mi rey en Sión, mi monte santo» (2,6). Pero luego, en un segundo oráculo, en el que podría haber una analogía con el protocolo real egipcio, se dice al nuevo rey: «Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy». Aquí aparece la designación, corriente en Egipto, del rey como el hijo de Dios, pero con una notable diferencia: en contraste con lo que aparece en los muros del templo de Luxor, nuestro texto no sitúa la generación en un momento anterior al nacimiento del rey, sino en el «hoy» de la fecha de la entronización, con lo cual da al acto carácter de adopción. No es la generación física, sino la declaración divina en el día de la subida al trono lo que hace al rey «hijo de Dios». En el Reino del Norte —donde, pese a la diferente fundamentación de la monarquía, la corte debió de contar también con elementos del ritual regio— se dio un paso más y, como prueba el canto nupcial de Sal 45 —el único salmo real que procede con toda seguridad de dicho Reino—, se llamó al rey «Dios» (*ʾaelōhīm,* no «Yahvé»). También en Jerusalén era

conocida la costumbre de otorgar un nombre en el momento de la entronización, como lo prueba el pasaje «mesiánico» de Is 9,5s, donde «el nacimiento» del niño debe entenderse como en Sal 2 y donde se llama al rey «Consejero maravilloso, Héroe de Dios, Padre perpetuo, Príncipe de la paz». Tanto en el título de Dios como en la promesa de paz (= salvación) podemos ver elementos del entorno de Israel. El título de «Consejero maravilloso», en cambio, responde al vocabulario genuino de Isaías; cf. página 224.

El salmo 72 es instructivo porque vincula al gobierno justo (cf. Sal 101) y la soberanía universal del rey la idea que, bajo su dirección, será fertil la naturaleza. «Abundarán las mieses del campo y ondearán en lo alto de los montes» (v. 16). El pasaje mesiánico de Is 11,1ss describe (vv. 6-8) en tonos paradisíacos cómo reinará la paz en el mundo de los animales. En la primera parte del pasaje, en cambio, llama la atención la gran diversificación de la fe del Israel antiguo respecto a los dones del espíritu otorgados al rey. No se trata ya de la *dynamis* que impulsaba a Saúl a lanzarse airado a empresas arriesgadas, sino del carisma de la sabiduría (cf. 2 Sm 14,17-20) y la justicia del monarca de la raíz de Jesé. Pero los salmos 20 y 21 muestran, sin la elevación del estilo cortesano, que el rey es considerado en el pueblo de Yahvé como un ser que necesita auxilio y tiene que dar gracias por la ayuda recibida.

Quizá alguno se pregunte si era teológicamente legítimo adoptar las altisonantes expresiones de estilo cortesano acuñadas en los imperios del mundo circundante. Para la fe veterotestamentaria, tal justificación reside en el hecho de que, tras el dominio del Davídida, insignificante reyezuelo de Palestina, aparece siempre la soberanía de Yahvé, Señor del mundo entero. Así, por ejemplo, en el final del salmo 2, perteneciente al ritual de la fiesta de la entronización del rey terreno, sólo se habla del reino de Yahvé. El rey de Israel hace visible en la tierra el ámbito de la soberanía de Yahvé. Estas ideas encuentran su expresión más atrevida en la literatura narrativa de Crónicas, que intenta presentar en la época tardía la esencia de la promesa divina sobre la monarquía de David. Al reproducir las palabras de Natán a David en 2 Sm 7,16; 1 Cr 17 y 14 transforma así la promesa de Yahvé sobre la descendencia de David: «Lo estableceré para siempre en mi casa y en mi reino». En 1 Cr 28,5 se dice que Salomón ocupa «el trono real de Yahvé» (cf. además 1 Cr 29,23; 2 Cr 9,8). Esto es una consecuencia de la «elección como hijo», tal como se afirma expresamente en

1 Cr 28,6. Yahvé lleva adelante su causa en la tierra sirviéndose del hijo elegido por él. La soberanía de Yahvé aparece aquí sorprendentemente unida al poder del «hijo de David».

Junto a la fe en la elección de los Davídidas aparece pronto la fe en la elección de Sión (de la que hemos hablado en el apartado segundo de este capítulo) como lugar de la presencia de Yahvé. Sal 132 afirma con especial claridad esa doble elección. Partiendo de este salmo, H. J. Kraus pretende deducir la existencia de una «fiesta real de Sión» que conmemoraba simultáneamente la doble elección. En el ámbito narrativo, 1 Re 11,13 habla del perdón parcial de la casa de Salomón, afectada por el anuncio del juicio divino, «en consideración a mi siervo David y a Jerusalén, mi ciudad elegida».

Estas solemnes expresiones sobre el rey de la casa de David contienen un germen muy particular, como aparece claramente en algunos de los pasajes citados. La discrepancia real entre la excelsa promesa y la decepcionante realidad de la monarquía histórica tuvo que orientar hacia adelante las expectativas, dado que se creía en el Dios que guía la historia. El salmo 89 se pregunta con inquietud qué va a hacer Yahvé con la alianza que ha sellado con su ungido. Ya hemos visto (pp. 61s) que la promesa hecha a la casa de David podía expresarse también con la categoría de «alianza». Esta esperanza en el Davídida futuro, que traerá el derecho y la justicia pero también la paz, aparece con particular claridad en las palabras «mesiánicas» del primer Isaías. Pero se halla también en las ampliaciones complementarias de Am 9,11s y Os 3,5; en Jr 23, 5s y en Ez 34,23s; 37,24. Zac 9,9s prueba que esa espera mesiánica se dio también en la época posexílica, cuando se frustraron las esperanzas para el presente —perceptibles en Ag 2,20ss; Zac 4, etcétera— que se habían puesto en el Davídida Zorobabel tras la vuelta a Jerusalén. El clamor por «el hijo de David» que se percibe en el NT indica que esas expectativas —que distan de ser comunes a toda la profecía (cf. página 255)— seguían vivas en el «Israel» de entonces en el momento en que iba a comenzar la nueva era. Se centran en el rey davídida, con el cual adquirirá su forma perfecta en la tierra la soberanía de Dios, y el reino terreno dejará de oponerse al reinado de Yahvé.

A. Alt, *Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina* (1930) = *Kleine Schriften* II (1953) 1-65; K. H. Bernhardt, *Das Problem der altorientalischen Königsideologie im AT* (1961) con bibl.; H. Brunner, *Die Geburt des Gottkönigs* (1964); H. Frankfort, *Kingship and the*

Gods ([2]1955); W. Richter, *Die nāgīd-Formel:* BZ NF 9 (1965) 71-84; L. Schmidt, *Menschlicher Erfolg und Yahwes Initiative* (WMANT 38; 1970); E. Kutsch, *Salbung als Rechtakt im AT und im Alten Orient* (BZAW 87; 1963); L. Bost, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids* (BWANT 3.F, 6; 1926); G. von Rad, *Das judäische Königsritual:* ThLZ 72 (1947) 211-216 = *Gesammelte Studien* (ThB 8; 1958) 205-213; íd., *Erwägungen zu den Königspsalmen:* ZAW 58 (1940/41) 216-222; H. J. Kraus, *Die Königsherrschaft Gottes im AT* (1951); S. Mowinkel, *He That Cometh* (1956; trad. española: *El que ha de venir,* Madrid 1975).

d) El sacerdote.

Según Jr 18,18, Jeremías anunció en su oráculo de juicio que faltaría al sacerdote la Torá (la instrucción), al profeta el *dābār* (la palabra de Yahvé) y al sabio la *ʿēṣāh* (el consejo acertado). En esta sentencia se nombran tres grupos del pueblo y los carismas indispensables para su supervivencia: el sacerdote, el profeta y el sabio, relacionados respectivamente con la Torá, la palabra y el consejo.

Comencemos hablando del sacerdote. Si preguntamos al AT por el origen y la génesis del sacerdocio, encontramos una respuesta que, en principio, parece clara e inequívoca. En las instrucciones sobre la construcción de la «tienda del encuentro» y sus utensilios, Dios ordena a Moisés en Ex 29 (P) que nombre sacerdotes a su hermano Aarón y a sus cuatro hijos y que mande confeccionar los ornamentos sacerdotales para su «investidura». Ex 29 contiene instrucciones para la consagración de los sacerdotes. Ex 39s y Lv 8 narran cómo se cumplieron estas órdenes, y en Lv 9 se describe el primer sacrificio de Aarón. En Nm 3s aparece una serie de normas sobre los levitas, que deben ayudar a los sacerdotes en los actos de culto.

Pero esta clara respuesta resulta mucho más complicada cuando se analizan las cosas de cerca. En el código legal del Dt no hay el menor rastro de la figura sacerdotal de Aarón y sus hijos. En cambio, en Dt 18,1-8, donde se regula el sacerdocio del pueblo de Dios, se dice de la tribu de Leví: «Yahvé, tu Dios, los eligió a él y a sus hijos, entre todas las tribus, para que estén al servicio personal de Yahvé». Junto a este pasaje se podría colocar el relato de Ex 32, un poco más antiguo, donde Aarón, en ausencia de Moisés, construye el becerro de oro al pie del monte de Dios y celebra una fiesta, sin duda en calidad de sacerdote. Cuando Moisés baja del monte y contempla lo ocurrido y rompe airado las tablas

de la ley de Dios, los levitas se reúnen al escuchar el llamamiento de Moisés a los que han permanecido fieles, y ejecutan la sangrienta sentencia pronunciada contra los apóstatas. En esta escena, la figura de Aarón queda al margen en una extraña ambigüedad. En cambio, tras este acontecimiento, Moisés ordena a los levitas: «Llenad hoy vuestra mano para Yahvé» (v. 29). Este término técnico, atestiguado también en Mari (ARM II, 13-17), significa primero «la asignación» de ciertos ingresos por el cumplimiento de una función determinada y luego pasa a expresar la designación para un cargo. Según este relato hostil a Aarón, los levitas son los verdaderos sacerdotes de Yahvé. A diferencia de las genealogías más modernas, Ex 32 no presenta a Aarón como miembro de la tribu de Leví. En esta línea del sacerdocio levítico hay que situar también la sentencia que sobre Leví contiene la bendición de Moisés de Dt 33,8-11. Dicha sentencia fundamenta el privilegio cultual de Leví en la superación de una prueba que parece ser un eco de Ex 32,25-29, pero que está localizada en Masá y Meribá. Más cerca de P, aun siendo independiente, se halla el reglamento sacerdotal de la gran visión final de Ezequiel (44,6ss), en la que no se menciona el nombre de Aarón, sino que los sacerdotes reciben el sobrenombre de «hijos de Sadoc». A ellos se contraponen los levitas, a los que se hace responsables de la gran crisis de la época preexílica y, por ello, se condena a servicios cultuales de rango inferior. En esta línea sadoquita podrían enmarcarse también las palabras de un hombre de Dios contra la casa pecadora de Elí en 1 Sm 2,27-36. El profeta anuncia a la familia sacerdotal de Silo un «sacerdote fiel» que actuará según el corazón de Yahvé y caminará siempre ante el ungido de Yahvé. Estas palabras aluden sin duda a Sadoc, el sacerdote procedente del cananaísmo jebuseo al que David colocó junto a Abiatar, el descendiente de Elí. El exilio de Abiatar en Anatot (1 Re 2,26s), decretado por Salomón, y el reconocimiento de Sadoc como único sacerdote jerosolimitano podrían representar el cumplimiento de tal amenaza.

Los pasajes que acabamos de citar permiten concluir que fue muy movida la prehistoria de ese sacerdocio que terminó por uniformarse en la línea genealógica Leví-Aarón-Sadoc. Dicha prehistoria dista de estar aclarada en todos sus detalles. El sacerdocio de Israel tuvo, sin duda, raíces muy heterogéneas. En los santuarios originariamente cananeos debió de haber familias sacerdotales no israelitas. ¿Perteneció inicialmente a esa categoría Aarón, antepasado de los sacerdotes de Betel, que más tarde desempeñaron funciones cultuales ante el becerro de oro? Con mayor seguridad

podemos incluir en ella a Sadoc. En cambio, la sentencia de Dt 33, 8-11 sobre Leví, que habla de Masá y Meribá, lugares del desierto, remite a la prehistoria precananea de las tribus de Israel. En la época premonárquica de Jue 17s y 19-21 nos encontramos con algunos levitas sujetos a la «regla de los levitas» (Gunneweg) de no poseer tierras. Jue 17s prueba que era frecuente promover a tales levitas al ministerio sacerdotal. Pero la exigencia deuteronómica de que todos los sacerdotes debían tener carácter levítico no llegó a imponerse. Con la centralización del culto en Jerusalén durante el reinado de Josías adquirió gran importancia el sacerdocio sadoquita. El pasaje de 2 Re 23,9 prueba que no se respetó la plena potestad de los sacerdotes de los santuarios locales para ofrecer sacrificios, potestad que Dt 18,6-8 les reconoce, al menos a los levitas.

El proyecto de derecho sacerdotal y levítico de Ez 44,6ss, que no procede del propio profeta, muestra la grave tensión que existía entre ambos grupos al final del exilio. Tal tensión condujo a una difamación clara de los levitas, los cuales fueron destinados a desempeñar en el santuario las funciones de menor rango. El escaso número de levitas que volvieron voluntariamente en la época de Zorobabel (Esd 2,40 = Neh 7,43) y de Esdras (8,15ss) ilustra con toda claridad esta situación. La normativa de Nm 3 no los destina al culto a título de castigo, sino bajo el aspecto, mucho más noble, de representantes de los primogénitos de Israel, que era preciso rescatar. Esto representa un compromiso posterior, al parecer aceptable para los propios levitas. El relato de Nm 16 refleja la existencia de tensiones entre el ambicioso grupo de Coré, que según el encabezamiento de Sal 42; 44-49; 84s y 2 Cr 20,19, está integrado por cantores del templo, y los sacerdotes en sentido pleno, personificados en Aarón. Por otra parte, el sumo sacerdocio, que llega a su pleno desarrollo en la época posexílica, asume las insignias de la monarquía derrocada (diadema, «flores en la diadema», escudo; cf. M. Noth), según la descripción que P hace de sus ornamentos.

El sacerdocio aparece pronto como un ministerio estático contrapuesto a la libertad carismática de la palabra profética. Encontramos una concepción distinta en Jr 18,18, pasaje que presenta la ley sacerdotal junto a la «palabra» profética como un don que Yahvé concede pero que también puede negar. También la labor del sacerdote es un carisma otorgado por Yahvé que permite al pueblo y, dentro de él, al individuo «vivir» ante Dios. Ahora vamos a ofrecer una visión de conjunto de las funciones sacerdotales.

1. La tarea sacerdotal de enseñar la Torá se explica detalladamente en Ez 44,23: «Declararán a mi pueblo (explicando la ley) lo que es sagrado y lo que es profano y dictaminarán lo que es puro o impuro» (cf. también Ez 22,26). En Ag 2,11ss tenemos un ejemplo plástico de esa enseñanza de la Torá. Según la fe del AT, Yahvé penetra realmente en la esfera humana. De ahí que haya un lugar (Ex 3,5; Jos 5,15) «santo» *(qādōs)*, que se debe respetar (Gn 28,17a), junto al lugar «profano» *(ḥōl)* en que se puede entrar sin ninguna preocupación. Hasta en lo tocante a las comidas hay cosas permitidas, «puras» *(ṭāhōr)*, y «rechazables», contrarias a Dios, «impuras» *(ṭāmē')*. El sacerdote es el guardián experto de tales fronteras. Así, enseña al hombre al entrar en el santuario los «preceptos de vida» (Ez 33,15) que deben ser observados por el que penetra en lo santo. Las llamadas *torot* o liturgias «de entrada» (Sal 15; 24,3-5; cf. Is 33,14b-16) muestran la amplitud que podía tener esa «instrucción». La instrucción sacerdotal abarca no sólo el fenómeno de la lepra contagiosa (Lv 13), que para nosotros pertenece al campo de la medicina, la diferenciación entre las comidas permitidas y las prohibidas (Dt 14,3ss) y el modo de ofrecer sacrificios (Lv 1ss), sino también el recto comportamiento del hombre en el ámbito interhumano y en el litúrgico. De ello trataremos en el capítulo III. Tal conocimiento de la Torá se consigue sólo mediante una actitud de escucha atenta y auténtico respeto ante la santidad de Yahvé. Sofonías formula un duro reproche cuando afirma: «Sus sacerdotes profanan lo sacro y violentan la ley» (3,4).

2. La bendición de Leví de Dt 33,8 comienza con la siguiente súplica a Yahvé: «Da a Leví (texto corregido) tus tummim y tus urim al hombre de tu gracia». Estos dos términos designan las suertes sagradas, confiadas específicamente al sacerdote. La interpretación exacta de estos términos es insegura. ¿Hay que relacionar el vocablo urim con *'ōr*, «luz» (Lutero: «luz y justicia»), o con la raíz *'rr*, «maldecir», y derivar la palabra tummim de la raíz *tmm*, «íntegro», «intacto», «no partido»? Lo que sí está claro es que se trata de una clase de suertes (¿flechas o piedras marcadas?), mediante las que se podía responder sí o no a una pregunta formulada en forma de alternativa. En 1 Sm 14,40ss (según el texto ampliado de los LXX) hay una descripción del procedimiento. Según este pasaje, el sacerdote, que tiene en sus manos las suertes, está en el campo de batalla para resolver con ese medio de consultar a Dios todas las cuestiones decisivas que se presenten. 1 Sm 28,6 menciona tres formas de consultar a Dios, con ninguna de las cua-

les obtiene Saúl una respuesta: los sueños, los urim y los profetas.

El hecho de que esa forma de consultar a Dios aparezca entre otros medios de conocer el designio divino que los hombres no pueden forzar —los sueños a las palabras de los profetas— muestra una vez más que para la fe de Israel las suertes sagradas no son una posibilidad de la que se pueda disponer mediante una técnica neutra, sino un lugar en el que Yahvé habla según su libre designio. Que las suertes sagradas no son un instrumento que puede manejar cualquiera que conozca la técnica está claro en Esd 2,63 (= Neh 7,65). Al volver un grupo del destierro, surge la pregunta de si serán de origen sacerdotal algunas familias que han perdido su documentación genealógica, y el gobernador aplaza el problema hasta «que aparezca un sacerdote con urim y tummim». Los ornamentos de sumo sacerdote de Aarón incluyen según Ex 28,15.30 (P) una bolsa —adornada con doce piedras preciosas, sobre las que están escritas los nombres de las tribus— en la que se hallan los urim y los tummim.

Según Ex 28, también forma parte de los ornamentos el efod, que en los relatos de la época de Saúl y David tiene una función sorprendentemente parecida a la de las suertes sagradas; cf. 1 Sm 14,18 (LXX) o 1 Sm 23,9; 30,8, donde David recibe la respuesta divina por medio del efod que lleva el sacerdote. En la descripción de los ornamentos de Aarón, de los que también forma parte el efod, éste se distingue de la bolsa de las suertes sagradas. Su interpolación resulta tanto más difícil cuanto que Jue 8,24ss, donde Gedeón ordena fabricar un efod del metal precioso arrebatado a los madianitas como botín y lo manda exponer en Ofrá, podría referirse a una imagen de la divinidad. Por eso cabe preguntar si hay que suponer dos formas distintas de efod sacerdotal y, por otra parte, una vestidura divina, de la cual recibió posteriormente su nombre una imagen de Dios (así lo explica Elliger, de quien discrepa Friedrich).

En el uso de las suertes sagradas —con respecto a las cuales cabe preguntar si se emplearon también para averiguar la culpabilidad en los procedimientos judiciales— el sacerdote actúa como garante de la libertad de Yahvé, del que ninguna decisión humana puede disponer. A este respecto es muy significativo el hecho de que en la época posexílica, en la que el sacerdocio adquirió gran importancia en la figura del sumo sacerdote a raíz de la desaparición de la monarquía, no se llegó, como cabría esperar a la luz de lo ocurrido en otras religiones, a una ampliación del sistema de oráculos, cosa que habría hecho del sacerdote un poderoso in-

térprete de la voluntad divina. En el AT, las suertes sagradas, mientras se practicaron, se limitaron siempre a las sencillas consultas en busca de un sí o un no. Esd 2,63 parece indicar que en la época posexílica no se creía ya tener la facultad de consultar de esta forma a la divinidad.

3. Sólo en tercer lugar menciona la bendición de Leví (Dt 33, 10b) lo primero que se suele relacionar con el ministerio sacerdotal: el ofrecimiento de sacrificios. «Ofrecerán incienso en tu presencia y holocaustos en tu altar». El conocimiento de las normas sobre lo sagrado debía capacitar al sacerdote para ofrecer los sacrificios del modo adecuado. Jue 17s refleja que se consideraba como una suerte especial el hecho que en una «casa de Dios» (17,5) hubiera un levita como «padre y sacerdote» (17,10); cf. también v. 13. Así, según el polémico y tendencioso relato de Jue 17s, los danitas no se limitan a coger la imagen divina de Miká, sino que se llevan también a su sacerdote y lo hacen sacerdote de su santuario tribal en Dan. En 18,30 encontramos la noticia de que los sacerdotes de Dan descendían de Moisés.

En las prescripciones litúrgicas de P, el sacrificio aparece en primer plano. Cuando Ez 44,6ss y P establecen una distinción entre sacerdotes y levitas, reservan el sacrificio a los sacerdotes, mientras que asignan a los levitas las funciones de menor rango. Según 1 Cr 25s, los cantores del templo y los custodios de las puertas son también levitas. La oblación de sacrificios por un seglar, atestiguada en la época primitiva, es imposible en épocas más recientes. La función sacerdotal se desmembra también del cargo del rey, aunque el salmo 110 todavía la atribuía al nuevo rey, según el ejemplo de Melquisedec, en el momento de la entronización. 1 Re 8,62ss atestigua que Salomón ofreció sacrificios en la consagración del templo, y la lista de funcionarios de 2 Sm 8,18 menciona a los hijos de David como sacerdotes. Pero esto tenía que constituir un sacrilegio para la mentalidad de la época posexílica. La lepra del rey Osías se atribuye en 2 Cr 26,16ss a que este rey había ofrecido sacrílegamente ofrendas de incienso. Sobre las clases de sacrificios, cf. cap. IV, ap. 2.

4. En este contexto conviene indicar que la bendición litúrgica de la comunidad fue considerada poco a poco como privilegio y cometido del sacerdote. Según 1 Re 8,55, el rey Salomón bendice a la comunidad congregada para la consagración del templo, del mismo modo que, según Gn 14,19s, el rey-sacerdote Melquisedec bendijo a Abrahán. El texto de Dt 10,8 dice que Yahvé ha escogido a la tribu de Leví para llevar el arca de la alianza, para

servir ante él y para bendecir en su nombre. La misión levítica de llevar el arca, que P describe detalladamente en Nm 4, se transforma, según la teoría elaborada por 1 Cr 23,25ss, en los servicios inferiores encomendados a los levitas en la época en que el arca tiene una morada fija en el templo. En cambio, la bendición de la comunidad es, según P, un privilegio especial del sumo sacerdote Aarón y de sus hijos, los cuales, en palabras de Nm 6,27, invocan «el nombre de Yahvé sobre el pueblo» cuando pronuncian las palabras de la bendición aaronítica citadas en los vv. 22ss.

5. Más difícil es precisar cómo intervenía el sacerdote en la administración de justicia. Dt 17,8ss, en su texto actual, sitúa al sacerdote junto al juez como encargado de solventar las cuestiones jurídicas. También Ez 44,24 prescribe que los sacerdotes se encarguen de juzgar los litigios y los diriman conforme al derecho de Yahvé. Ex 22,7s indica que en la época antigua sólo se recurría al santuario en los procesos sobre reconocimiento de deudas en que era imposible descubrir al culpable por otro procedimiento. En Dt 31,9ss y 27,14ss se mencionan proclamaciones solemnes del derecho ante la asamblea reunida, en las cuales los levitas desempeñan un papel importante. Por el contrario, la plena intervención de los sacerdotes en los asuntos jurídicos comienza probablemente cuando Israel deja de ser un Estado soberano.

Una visión de conjunto sobre las afirmaciones acerca del ministerio sacerdotal permite comprobar que dicho ministerio experimentó a lo largo de la historia varias modificaciones. Pero Israel vio en él con creciente claridad una función establecida por su Dios para salvaguardar las fronteras del lugar de la presencia divina, instruir sobre la forma de comportarse con lo santo y transmitir la bendición prometida por la divinidad. En la época posexílica se añadió a todo ello la mediación expiatoria, que tenía su expresión culminante en la función celebrada por el sumo sacerdote en la fiesta de la expiación (Lv 16), de la que hablaremos más adelante (cf. p. 146). La antigua norma de que los levitas no posean tierras, que excluye a Leví de los bienes otorgados a las otras tribus, se interpreta luego en el sentido de que el propio Yahvé se ha hecho «heredad» peculiar de la tribu de Leví, elegida por él, y le otorga una participación en los sacrificios (Dt 10,9; 18,2; Ez 44,8; Nm 18,20). G. von Rad ha puesto de relieve la sublimación que la frase de los levitas «Yahvé es mi porción (de tierra)» experimenta en la piedad de los salmos (16,5s; 73,26).

A. Cody, *A History of OT Priesthood* (1969) con bibliografía; A. H. J. Gunneweg, *Leviten und Priester* (FRLANT 89; 1965); M. Noth, *Amt und Berufung im AT* (1958) = *Gesammelte Studien* (ThB 6; ²1960) 309-333; W. Zimmerli, *Erstgeborene und Leviten,* en *Hom. W. F. Albright* (1971) 459-469; J. Begrich, *Die priesterliche Tora:* BZAW 66 (1936) 63-88 = *Gesammelte Studien* (ThB 21; 1964) 232-260; K. Elliger, *Ephod und Choschen:* VT 8 (1958) 19-36; I. Friedrich, *Ephod und Choschen im Lichte des Alten Orients* (1968) con bibliografía.

e) El profeta.

En el oráculo de Jr 18,18 sobre la retirada de los carismas al pueblo de Yahvé, el profeta menciona en segundo lugar la «palabra» *(dābār)* de los profetas, juntamente con los (carismáticos) nazireos, como el don más excelente (despreciado luego por las gentes) de Yahvé a su pueblo. Cf. también Jr 7,25, etc. Desde esta perspectiva del don de Yahvé a su pueblo vamos a hablar ahora de los profetas, y lo haremos analizándolo cómo sale Yahvé al encuentro de su pueblo en ese don. El contenido específico de la predicación de los profetas escritores se estudiará en el apartado tercero del capítulo quinto.

El fenómeno de la profecía es complejo. 1 Sm 9,9 prueba que el mismo AT advierte la complejidad del fenómeno, incluso en el plano de la terminología. «En Israel, antiguamente, el que iba a consultar a Dios, decía así: ¡Vamos al vidente *(rō'āēh)*!, porque antes se llamaba vidente al que hoy llamamos profeta, *nābî'*». Así, pues, la época antigua conoce como «hombre de Dios» (esta denominación genérica puede servirnos para englobar los diversos fenómenos) la figura del «vidente», designada con los términos *ḥōzāēh* y *rō'āēh*. El primero se utiliza profusamente en Cr para designar al profeta. Se emplea, además, la expresión *nābî'*, emparentada filológicamente con los antiguos títulos *nāgīd* y *nāśî'*. Su significado incluye, junto al aspecto pasivo de «llamado», un aspecto activo de «heraldo», «portavoz». Hay profetas aislados, a los que se puede consultar, como a Samuel (1 Sm 9), cosas tan peregrinas como el paradero de unas asnas extraviadas; pero existe también el fenómeno de los «grupos de profetas» (1 Sm 10,5.10). Estos profetas-videntes pueden estar vinculados a ciertos santuarios. Con la profetisa María, que entona el epinicio de Ex 15,21, con la frenética música y danza de los grupos de profetas de 1 Sm 10, y con la observación de que «mientras el músico tañía

vino sobre Eliseo la mano de Yahvé», de modo que éste comenzó a proclamar la palabra de Dios (2 Re 3,15), se inicia una línea que, si bien faltan eslabones intermedios, termina en la función de los cantores del templo, función que se caracteriza como *nbʾ* (nif.) en 1 Cr 25,1. El hecho de que la intercesión aparezca entre las funciones peculiares del profeta nos aproxima a la vida litúrgica (Jr 14s; von Rad; en contra Macholz). Pero estaría fuera de lugar considerar toda la profecía, incluida la de los grandes profetas escritores, como simple «profecía cultual». Cf. la ponderada exposición de Johnson.

El AT mismo sabe que el fenómeno de la profecía no es exclusivo de Israel, el pueblo de Yahvé. No sólo habla del vidente Balaán, al cual acuden los moabitas para que maldiga al pueblo de Israel (Nm 22-24), sino también del grupo de profetas de Baal a que se enfrenta Elías en el monte Carmelo (1 Re 18). El hecho de que el vidente se designe en árabe antiguo con el término *kahīn* indica que las raíces del profetismo y del sacerdocio *(kōhēn)* están bastante próximas, cosa que confirman los datos veterotestamentarios. El relato de viaje de Wen-Amon (AOT ²72) habla de un profeta de la antigua Biblos en estado de trance. La inscripción aramea Zkr (hacia el 800 a. C.: KAI 202 A 12) habla de *ʿddn,* «contadores», y *ḥzyn,* por medio de los cuales responde el Baal del cielo. En época reciente, las cartas de Mari nos han permitido conocer una profecía en la que se hallan unidos el momento extático y el visionario y de la que participan tanto personas vinculadas al culto como personas no relacionadas con él (Ellermeier).

A diferencia de lo que ocurre con el rey y el sacerdote (jerosolimitanos), el ministerio del profeta, cuando se trata de figuras individuales (el caso de los cantores del templo es distinto), no se transmite por herencia de los padres a los hijos, y en este aspecto coincide con la función de los jueces-salvadores y los nazireos. El profeta llega a serlo en virtud de una llamada. 1 Re 19,19s narra que Elías echó sobre Eliseo el manto de profeta para invitarlo a que le acompañara y asumiera la función de profeta. Parece, pues, que la llamada al seguimiento partió del maestro profético. Los relatos de 2 Re 4,6 sobre Eliseo (cf. también 1 Sm 19, 18ss) sugieren la existencia de «escuelas de profetas» y, por tanto, permiten suponer que se practicó esta forma de llamamiento. Pero incluso en el caso de Eliseo es Yahvé quien propiamente «llama». Según 1 Re 19,16, Yahvé ordena a Elías ungir a Eliseo como profeta. Como la llamada se realiza luego de forma completamente diferente, y sólo en Js 61,1 se habla de la «unción» del profeta,

hay que suponer que el término se emplea en sentido figurado. Pero lo importante es que la llamada obedece a una decisión de Yahvé. 2 Re 2,9s añade que no fue Elías, sino Yahvé quien decidió otorgar a Eliseo dos tercios del espíritu de Elías. Ya Samuel (1 Sm 3) y, luego, los grandes profetas aluden de ordinario a la llamada por parte de Yahvé (Is 6; Jr 1; Ez 1,1-3,15; Is 40,6-8). El profeta Amós (cf. Am 7,14s) niega pertenecer a una escuela de profetas en virtud de un llamamiento humano.

Dado que la llamada se atribuye resueltamente a una decisión de Yahvé, cabría esperar que los profetas hablaran de que Yahvé los ha «elegido» para ese ministerio. Como hemos indicado, encontramos una afirmación en este sentido en Jr 1,5, donde Yahvé dice a Jeremías: «Antes de formarte en el vientre te conocí *(yadʿ)*, y antes de salir del seno te consagré (es decir, te escogí como propiedad peculiar) y te nombré profeta de las naciones». A la vista de este texto, sorprende que el Deuteronomio, donde tanto abundan las frases sobre la elección, no mencione el término *(bḥr)* en su «ley sobre el profeta» (cf. *infra)*. En Is 42,1, si el llamado «siervo de Yahvé» es realmente un profeta, se habla por vez primera de *bāḥīr*. Al parecer, los propios profetas emplean otras categorías cuando hablan de su relación con Yahvé.

En la profecía anterior a la escrita desempeña un papel la categoría *ruaḥ* (espíritu), que ya hemos encontrado al hablar del juez-salvador y del rey. El «espíritu de Yahvé» no designa una «espiritualidad» intelectual existente en el profeta, como podría pensar quien interpretara el término en sentido idealista. El «espíritu de Yahvé» (o de «Dios») alude más bien, lo mismo que en el caso de los jueces-salvadores y de los reyes, a un fenómeno dinámico procedente de Yahvé que subyuga al profeta y lo impulsa a realizar cosas que no serían posibles en la frialdad de la vida diaria. Según 1 Sm 10,6.10, el espíritu de Yahvé hace que un grupo de los profetas baje de un cerro danzando frenéticamente al son de la música, e invade al joven Saúl, hasta el extremo de que también éste cae en trance profético. En 1 Sm 19,20ss, el «espíritu de Dios» de los futuros profetas reunidos en torno a Samuel se apodera de los emisarios de Saúl y, luego, de éste mismo, que llega a quitarse los vestidos y termina por caer agotado. Ambos pasajes quieren explicar la expresión común «¡hasta Saúl anda con los profetas!», que todavía refleja algo de la extrañeza que causaba a los hombres ver a Saúl en la insólita compañía de los profetas. Según 2 Re 2,16, tras la ascensión de Elías, los profetas de Jericó creen que el «espíritu de Yahvé» puede haber arreba-

tado (levantado) al maestro y haberlo arrojado por algún monte o algún valle.

El elemento dinámico aparece con más fuerza aún en la expresión análoga «la mano de Yahvé». Esa mano se apodera de Elías, tras el juicio de Dios en el Carmelo, y Elías va corriendo delante del carro de Ajab hasta Yezrael (1 R 18,46). Según 2 Re 3, 15s, la mano de Yahvé viene sobre Eliseo mientras el músico tañe para él, y esa mano capacita al profeta para pronunciar un oráculo divino en una situación difícil, en medio de la guerra. Roberts ha indicado que en el entorno de Israel se habla de la intervención de «la mano de la divinidad» en conexión con experiencias de enfermedades.

Es sorprendente el hecho de que los primeros profetas escritores eviten hablar del espíritu profético. Os 9,7 recoge una polémica en la que las gentes llaman a Oseas «hombre del espíritu» *(ʾīs hārūaḥ)*. En Miq 3,8 la métrica revela que son interpoladas las palabras con que Miqueas afirma que está lleno del espíritu de Yahvé. Sólo Ezequiel, que por eso produce una extraña impresión de arcaísmo, habla, igual que la profecía primitiva, del espíritu que «arrebata» al profeta *(nśʾ:* 3,12.14; 8,3, etc.), lo «coge» *(lqḥ:* 3,14), «baja» sobre él *(nfl:* 11,5) o lo «lleva» *(hēbīʾ:* 8,3; 11,1. 24a; 43,5). El silencio de la profecía escrita más antigua sobre el espíritu debe interpretarse, a la luz de Os 9,7 (y 2 Re 9,11), como un distanciamiento frente a ciertos actos pneumáticos insólitos. Pero es posible que se deba también a que tales profetas están tan absorbidos por el mensaje de Yahvé que no reflexionan sobre la mediación que representa el concepto de espíritu. En Is 8,11 leemos que la mano de Dios «agarra» fuertemente, mientras que en la confesión de Jeremías (15,17) se habla de la agobiante presión de la mano divina.

La antigua denominación del hombre de Dios como «vidente» revela que la visión desempeñó un papel en la experiencia profética. Este elemento, que puede tener puntos de contacto con la visión en sueños, se da en la visión de Balaán, en Eliseo (visión a distancia: 2 Re 5,26) y en los grandes profetas (Is 6; Am 7,1ss; Jr 4,23-26; 24). Jeremías se muestra sumamente crítico frente a los sueños como medio de la revelación divina (Jr 23,25-28). La visión desempeña también un papel importante en Ezequiel (1,1-3; 15; 8-11; 37,1-14; 40-48) y en el ciclo de las visiones nocturnas de Zacarías, que originariamente son siete y luego, con la adición de 3,1-7, ascienden a ocho. Pero ya en la profecía no escrita y sobre todo en la profecía clásica tiene una evidente primacía la pa-

labra de Dios *(d^e^bar yahwāēh),* que se recibe en la audición. Entre las diferentes formas que pueden adoptar los mensajes proféticos destacan las fórmulas de mensaje y de oráculo divino. Las primeras tienen su contexto originario en el envío de mensajeros, a partir del cual se estructura luego el formulario de la carta. Esta no se concibe primariamente como un mensaje del remitente al destinatario, sino como un «memorándum» para el portador del mensaje. Así, una carta del gobernador Kibridagán al rey Simrilim de Mari comienza de esta forma: «Dile a mi Señor (a Simrilim): Eso dice Kibridagán» (Ellmeier, 29). Con esta fórmula se habla al mensajero y se le encarga el mensaje. En nuestro caso, el profeta aparece como mensajero. Si la expresión *kōh ʾāmar yawāēh* aludiera principalmente a un acontecimiento pasado («esto ha dicho Yahvé») tal comienzo del discurso profético se refiriría retrospectivamente al momento de la recepción del mensaje, momento en el que queda constituido como tal el mensajero que ahora se halla ante el pueblo. Así, pues, el profeta no habla desde una unión mística con Yahvé cuando formula su palabra en primera persona como palabra propia de Yahvé, sino que lo hace basándose en la relación que el enviado tiene con el que lo envía por recibir de él la palabra. De este modo hay que interpretar también la antigua fórmula de oráculo divino *n^e^ūm yahwāēh,* que puede ser una antigua fórmula de videntes (Nm 24,3). Los profetas no sólo afirman que han recibido su mensaje directamente del Señor, sino que en muchas ocasiones hablan también de que el mensaje proviene del círculo de los consejeros celestes de Yahvé. En 1 Re 22, 19-22 se describe este círculo, que luego envía a los profetas la *ruaḥ* (en este caso un mal espíritu). Tras la fórmula en plural de Is 6,8 podría estar latente una concepción análoga. Y esa concepción se formula en Am 3,7 y en Jr 23,22 empleando expresamente *sōd* («deliberación secreta», «personas de confianza»).

Teniendo presente la situación del mensajero, se explica que la auténtica legitimidad del profeta resida en su carácter de enviado (Ez 2,3). La más peligrosa impugnación de un profeta radica en la frase: «Yahvé no te ha enviado» (Jr 28,15).

Cuando se le encarga transmitir el mensaje, el profeta recibe una «palabra» *(dābār).* Jr 18,18 dice que la «palabra» es lo específico del profeta. La falta de la «palabra» significa el fin de la misión del mensajero. En ocasiones se llega a equiparar la «palabra» a la «visión», por ejemplo cuando en Is 2,1 se habla de «la palabra que vio Isaías» (cf. 1,1). De ahí que también la falta de

la «visión» entrañe el fin de la misión del enviado (Miq 3,6). Sobre la palabra profética hay que añadir lo siguiente:

1) La profecía clásica se caracteriza por la ausencia de una glosolalia inarticulada y balbuciente que necesita de una interpretación. A lo sumo cabría suponer que las dos enigmáticas expresiones de Is 8,1 contienen elementos de este lenguaje informe; de todos modos, luego se interpretan con toda claridad en función de una situación concreta. Por lo demás, la palabra profética es siempre de una sobria claridad. Según Jr 23,25s.31, son sumamente sospechosos los profetas que apelan a fenómenos marginales ambiguos y misteriosos para darse importancia.

2) La segunda característica de la palabra de los profetas escritores es su clara referencia a los hechos de la historia de Israel. En el marco de esa historia, los profetas pueden dirigirse también a los pueblos extranjeros. Los oráculos sobre estos pueblos adquieren a veces una cierta independencia. Pero el mensaje de los profetas tiene su centro en el destino de Israel, al que el vidente habla como mensajero de Yahvé. Y lo hace en función de situaciones muy concretas. Los profetas no elaboran un programa político ni instauran un sistema de gobierno o ejercen el poder en él, como Mahoma. Son mensajeros enviados para una situación histórica y obligados a respetar los límites de su misión. Esto debe aplicarse también a Ez 18, donde a menudo se ha pretendido buscar una serie de enseñanzas no vinculadas a una situación histórica (cf. p. 246).

3) Pero no sería exacto afirmar que los profetas *sólo* se ocupan de la palabra, del mensaje oral. La palabra profética es eficaz, crea la realidad, es en sí misma un fragmento anticipado de realidad. Para los profetas, la «palabra» no es sólo pensamiento o idea. Es acontecimiento. Este carácter de acontecimiento se refleja en la fórmula «y vino sobre mí la palabra de Yahvé», empleada con frecuencia para introducir una serie de oráculos que constituyen una unidad. En Is 9,7 se habla de la «palabra que ha caído en Israel». Grether explica esta frase con la atrevida imagen de una «bomba de explosión retardada». Jeremías compara la palabra con el fuego y con el martillo que tritura las piedras (23,29). La palabra de la predicación profética crea la realidad. Ese carácter de acontecimiento que anticipa lo que va a suceder aparece con especial claridad en las «acciones proféticas con carácter de signo» (las propias expresiones veterotestamentarias, por ejemplo Ez 4,3; 24,24, aconsejan utilizar esta expresión y no la de «acciones simbólicas»). Ajías de Silo rompe su manto y entrega a Jeroboán diez

de los doce trozos (1 Re 11,30ss); Eliseo ordena al rey de Israel disparar una flecha hacia el este y golpear el suelo con la punta de una flecha (2 Re 13,14ss); Oseas se casa con una prostituta y da a tres de sus hijos nombres de palabras proféticas (Os 1); Isaías anda desnudo durante tres años (Is 20); Jeremías rompe una jarra a la Puerta de los Cascotes (19,1ss); Ezequiel, tras la muerte de su mujer, se sienta impertérrito y no hace duelo ni se cuida de los ritos funerarios (24,15ss); finalmente, Zacarías hace una corona con el oro entregado por los que han vuelto del exilio y la coloca sobre Zorobabel (así dice el texto original del 6,9ss). Estos gestos no sólo expresan de forma plástica y con intenciones didácticas el mensaje que los acompaña, sino que son ya una parte del acontecimiento futuro que se anuncia mediante la palabra (Fohrer).

Ese carácter de la palabra divina se expresa por medio de una reflexión que engloba la totalidad de la historia en las frases que enmarcan toda la colección del Deuteroisaías. Is 40,6-8 contrapone a la transitoriedad del hombre y de la historia humana la palabra de Yahvé, que está por encima de la caducidad y «permanece» *(yāqūm)*. En 55,10s se compara la eficacia de esa palabra con el poder fecundante de la lluvia y la nieve. Como el agua y la lluvia, la palabra de Dios no retornará a él hasta que haya cumplido su cometido.

4) La profecía clásica muestra que también se acude al profeta en busca del designio divino y de intercesión y que el profeta intercede de hecho cuando no le está prohibido. Pero lo que verdaderamente caracteriza a la profecía clásica es la espontaneidad con que brota de la libertad misma de Yahvé. Sus oráculos, a menudo contrarios a las expectativas del pueblo y a tradiciones venerables, hacen de los profetas los más impresionantes heraldos del Dios Yahvé, que viene a su pueblo, pero que, en su palabra y su acción, se comunica libremente a ese pueblo y, como muestra la fórmula «yo, yo» (Os 5,14; Is 43,25), tiene siempre en sus manos los hilos de la historia.

Dt 18,9-22 formula una «ley sobre los profetas» en el marco de la legislación para el pueblo de Dios que va a entrar en la tierra prometida. A este respecto cabe preguntar cómo es posible encerrar en una ley el elemento del pueblo de Dios que expresa con mayor viveza la espontaneidad de la intervención de Yahvé. Un análisis más detenido muestra que, tras una exhortación introductoria a Israel, las frases sobre los profetas adoptan la forma de una promesa y, por tanto, están fuera del ámbito de una legislación.

En la exhortación introductoria se consideran primero todos los procedimientos con que el entorno pagano intenta averiguar el designio de la divinidad y conocer el futuro: vaticinios, interpretación de signos, hechicería, necromancia, etc. Todo esto se le prohíbe severamente a Israel. El pueblo de Yahvé tendrá siempre —y aquí se convierte el precepto en promesa— la profecía como un regalo de su Dios. La promesa debe entenderse en este sentido iterativo y no se refiere, como se interpreta en Hch 3,22 y 7,37, a un futuro salvador individual. Moisés aparece aquí como prototipo del profeta (cf. páginas 90s). En cada momento Yahvé suscitará en su pueblo un profeta semejante a Moisés. El acontecimiento inicial del monte de Dios se emplea aquí como etiología del profeta. Yahvé eligió a Moisés como mediador porque Israel no podía soportar oír directamente la voz que salía del fuego al pie del monte de Dios. Del mismo modo habrá siempre un profeta como mediador de la voluntad divina. En consonancia con el contexto total del Deuteronomio, por voluntad divina se entiende sobre todo los mandamientos. Pero también se alude al anuncio del día futuro de Yahvé: cuando al final del pasaje se pregunta cómo reconocer el verdadero profeta, la respuesta es: al verdadero profeta se le conocerá por el cumplimiento de su palabra.

En esta peculiar ley del Deuteronomio sobre los profetas hay cuatro detalles dignos de atención:

1) El texto de Dt 18 presupone que la palabra profética constituye un derecho inalienable del pueblo de Yahvé. Dios nunca dejará a su pueblo sin esa palabra.

2) El texto conserva en toda su pureza la esencia de lo profético en cuanto que no lo encuadra en ninguna función que pueda ser garantizada por los hombres. Ni la sucesión ni una determinada línea genealógica pueden asegurar a Israel la profecía, la cual sólo está garantizada por la promesa de Yahvé, que no quiere privar a su pueblo de una instrucción directa.

3) Aunque la ley deuteronómica quiere promulgar un designio divino válido para todas las épocas, no priva al profeta de la referencia a su historia concreta. El profeta habla en cada momento para su época.

4) En cambio, es nueva y peculiar la idea de una sucesión estable de profetas, cuyos miembros serán suscitados por Yahvé en cada caso. En tal promesa, la fidelidad de Yahvé ha de armonizarse con su libertad. En Jn 14,18, Cristo, al despedirse de sus discípulos, hace la misma promesa con la metáfora «no os dejaré huérfanos».

Pero el AT también contiene textos, surgidos en épocas de carencia o escasez de profetas, que apuntan hacia una realización definitiva de la profecía. Mal 3,23s habla del profeta Elías, que retornará antes de que llegue el día de Yahvé. Joel expresa en otros términos la esperanza de que se cumpla el deseo que en Nm 11,29 formula Moisés cuando Josué se siente molesto al ver que el espíritu se ha posado sobre unos hombres que no observan el precepto de Moisés: «Ojalá todo el pueblo de Yahvé fuera profeta y recibiera el espíritu de Yahvé». Jl 3,1ss contempla el día en que todo el pueblo poseerá el espíritu profético de Yahvé. Junto a la participación en el don de la profecía aparece aquí el anhelo esperanzado de que se cumpla definitivamente lo que Yahvé quiere dar a su pueblo con la profecía.

En la ley del Dt sobre los profetas se toca al final una cuestión que fue de gran importancia en la profecía escrita. En los agitados días de Jeremías, muy poco antes de la caída de Judá, podían escucharse en Jerusalén oráculos proféticos diametralmente opuestos. ¿Cómo distinguir la verdadera profecía de la falsa, el don de Dios, de la seducción humana? 1 Re 22,19 centra el problema en el propio Yahvé: Dios quiere castigar a Ajab y le envía un espíritu engañoso, el cual pone oráculos falsos en labios de los profetas, de suerte que el rey corre ofuscado a su perdición. Ez 14,9 e Is 6,9ss reflejan también esta concepción. En Dt 18 se menciona el pobre y curioso criterio de ver si se cumple lo anunciado por el profeta. No obstante, este razonamiento, que aparece también en Jr 28,8s, pone de manifiesto el carácter de acontecimiento de la auténtica palabra de Yahvé. En cambio, no proporciona una posibilidad «objetiva» para juzgar *in actu*. Dt 13,2ss supone que también el falso profeta puede hacer signos y milagros y, por tanto, dar cumplimiento a su palabra. Pero si exhorta a la apostasía y a adorar a otros dioses, debe ser ajusticiado como falso profeta, a pesar de tales prodigios. En otros pasajes (Jr 23,14; 29,23) se valora la obediencia del profeta a los preceptos divinos: un profeta que comete adulterio no puede ser un verdadero profeta de Yahvé. Esto vuelve a poner de manifiesto que el don de la palabra de Yahvé no puede separarse de sus mandamientos. Jr 23,14.22 contempla las cosas desde otro ángulo cuando afirma que un profeta que justifica la conducta de los impíos no puede provenir de Yahvé. Ya antes hemos indicado la profunda desconfianza que muestra Jeremías frente a los profetas que intentan hacerse valer apelando a fenómenos marginales externos —por ejemplo, repitiendo tres veces con aire de misterio la frase «he tenido un sueño» (23,25,

texto corregido)—, «soltando oráculos» (23,31) o robándose unos a otros la palabra de Dios (23,30).

Pero, en el fondo, ninguno de estos criterios permite un discernimiento «objetivo» en una situación difícil como la que se refleja en Jr 28. Así vemos que Jeremías se marchó en silencio tras escuchar el oráculo —contrario al suyo— del profeta Ananías, el cual rompió el yugo con que Jeremías anunciaba el designio divino de que el pueblo siguiera sometido a Nabucodonosor, y pareció realizar una acción simbólica clara para todo el mundo. Jeremías no poseía un «criterio objetivo» que le permitiera emitir un juicio. Tuvo que esperar hasta que la palabra de Yahvé le vino de nuevo en forma de acontecimiento. Entonces salió al encuentro de Ananías y le anunció su muerte, que de hecho se produjo algunos meses después. Una situación semejante encontramos en Jr 42,1ss. En la desesperada situación en que se hallan tras el asesinato de Godolías, los hombres que temen la venganza de los babilonios desean recibir a través de Jeremías un oráculo divino que les autorice la huida a Egipto. Jeremías, que tiene desde hace tiempo su opinión personal, debe esperar diez días en esa apuradísima situación hasta que le viene de nuevo la palabra de Yahvé. Una vez más es evidente que Jeremías no dispone de un criterio superior que le permita valorar la palabra de Dios. En esas situaciones extremas sólo cabe la posibilidad de que el propio Yahvé vuelva a comunicar su palabra al profeta. Pese a todos los criterios provisionales que puedan invocarse, en último término sólo el mismo Yahvé puede decir qué es «palabra de Yahvé». 1 Cor 2,11 se sitúa en la misma línea cuando afirma que sólo el Espíritu de Dios puede decir qué hay en Dios.

De este modo, la predicación profética vuelve a llevarnos, sorprendentemente, al misterio del Dios de Israel, cuyo nombre es: «Yo soy el que soy» (cf. cap. I, ap. 1).

G. Hölscher, *Die Profeten* (1914); B. Duhm, *Israels Propheten* ([2]1922); J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel* (1962); A. R. Johnson, *The Cultic Prophet in Ancient Israel* ([2]1962); G. von Rad, *Die falschen Propheten:* ZAW 51 (1933) 109-120; G. C. Macholz, *Jeremia in der Kontinuität der Prophetie,* en *Hom. G. von Rad* (1971) 306-334; F. Ellermeier, *Prophetie im Mari und Israel* (1968); J. J. M. Roberts, *The Hand of Yahweh:* VT 21 (1971) 244-251; O. Grether, *Name und Wort Gottes im AT* (BZAW 64; 1934); C. Westermann, *Grundformen prophetischer Rede* (BevTh 31; 1960); W. Zimmerli, *Der Prophet im AT und im Islam* (1943); G. Fohrer, *Die symbolischen Handlungen der Propheten* (1953); G. Quell, *Wahre und falsche Propheten* (1952);

P. Beauchamp, *Los Profetas,* en *Ley, Profetas, Sabios* (Ed. Cristiandad, Madrid 1977) 71-101; L. Alonso Schökel, *La palabra profética,* en *Profetas* I (Ed. Cristiandad, Madrid 1980) 17-28.

f) El sabio.

En Jr 18,18 aparece junto al sacerdote y al profeta, a los que Jeremías amenaza con la privación de su carisma, la figura del sabio *(ḥākām),* el cual se verá privado del carisma del «consejo» *(ʿēṣāh).* Jr 9,22, pasaje que menciona también tres grupos del pueblo, pide al sabio que no se gloríe de su sabiduría *(ḥokmāh),* del mismo modo que el guerrero no debe jactarse de su valor ni el rico de su riqueza.

Otros pasajes permiten concluir que en este último caso el término «sabio» designa al consejero político del Estado. El paralelismo con los «escribas» *(sōfᵉ rīm)* en Jr 8,8s muestra que tal consejero tiene que ver con la Torá, elevada al rango de ley estatal por la reforma de Josías (2 Re 23,1-3). El vocablo «escriba» *(sōfēr)* aparece en la lista de funcionarios de David y Salomón (2 Sm 8,17; 1 Re 4,3), donde se emplea para designar a los titulares de uno de los cargos más altos del Estado. El pasaje clave en el relato sobre la sublevación de Absalón (2 Sm 17,14) muestra hasta qué punto puede decidir la suerte del país el acto de «dar consejo»; pero, sobre todo, pone de manifiesto que Yahvé dirige según su designio las deliberaciones del consejo secreto del rey. Cf. Prov 19,21.

La sabiduría en este sentido es un don de Dios, como lo prueba con toda claridad el relato sobre Salomón, rey que luego iba a ser el prototipo del sabio y con el que se iba a intentar relacionar todos los escritos sapienciales (Prov; Ecl; Sab). Al comienzo del relato sobre su reinado (1 Re 3) se narra el sacrificio del joven rey en Gabaón. Con ocasión de tal sacrificio, Yahvé le promete cumplir un deseo suyo (cf. Sal 2,8a); Salomón no pide a Yahvé poder, sino sabiduría para juzgar rectamente. El pasaje en que Dios asegura al rey que ha escuchado su petición comienza así: «Te daré lo que has pedido: un corazón sabio y prudente, como no lo hubo antes de ti ni lo habrá después de ti» (3,12). Más tarde se narra el caso del «juicio de Salomón» (3,16-28), se describen los prodigios de su sabiduría (5,9-14) y se afirma (10,1-13) que la reina de Saba se despide admirada de Salomón tras haber comprobado personalmente su sabiduría. En todos estos episodios se pretende describir ese don de Yahvé que en 5,9 se vuelve a citar de forma

expresa. Pero en 5,10 se reconoce con toda naturalidad que también hay sabiduría fuera de Israel: en Egipto y entre los orientales. Registremos el hecho insólito de que Is 11,2 une la sabiduría con el carisma real de la *ruaḥ*.

Estos datos muestran que en el AT el «sabio» no es un «filósofo» ni un teórico que especula sobre el mundo y el hombre. Pese a la maestría y el arte de las fórmulas de las máximas y los cánticos sapienciales, la sabiduría está siempre referida a la praxis y encaminada a resolver los problemas concretos de la vida. De ahí que también en el ámbito de los oficios manuales pueda hablarse de *ḥokmāh*. Is 40,20 aplica el término «sabio» *(ḥārāš ḥākām)* al escultor capaz de hacer con habilidad la estatua de un ídolo. El rey Jurán de Tiro comunica a Salomón que le envía a Jurán-Abiu para que, «en colaboración con tus sabios (artesanos) y los sabios de mi señor David, tu padre», trabaje en Israel (2 Cr 2,12ss). También aquí se reconoce con toda naturalidad la existencia de sabiduría fuera de Israel. Ex 28,3 (P), al hablar de la confección de los ornamentos de Aarón, indica que Yahvé ha concedido el «espíritu de Sabiduría» a todos los artesanos *(ḥakmē lēb)*. Cf. también 35,10; 36,1s.4.8; el término se aplica asimismo a mujeres (35,25). En este contexto reaparece el concepto de «espíritu» *(rūaḥ)*, signo evidente de que nos encontramos ante un carisma divino. En la parábola del labrador (Is 28,23ss), Isaías afirma que ha sido el admirable consejo *(ēṣāh)* de Dios el que ha enseñado al agricultor la época en que deben realizarse las labores del campo y la forma de recoger las cosechas.

Sobre la vida del hombre ante Dios dirigida por la sabiduría hablaremos más detenidamente en el apartado tercero del capítulo cuarto, donde indicaremos también las principales publicaciones sobre el tema.

III

EL MANDAMIENTO DE YAHVE

En el capítulo precedente hemos examinado, con cierta unilateralidad, lo que Israel experimentó como don de Yahvé a través de su historia. Ahora debemos centrar nuestra atención en lo que dice la fe veterotestamentaria sobre las exigencias de su Dios. Y es preciso subrayar una vez más que estas exigencias no constituyen un elemento nuevo y adicional con respecto al don. La unión de Yahvé con Israel, que constituye para éste un don gracioso, y todas las gracias derivadas de ella implican siempre una llamada de Yahvé, una exigencia divina. Todo don incluye algo de tarea. Y en la tarea y las normas sobre el comportamiento recto ve siempre la fe veterotestamentaria una gracia con que la misericordia divina guía al hombre en las ambigüedades de la vida. El salmo 119 ensalza el don de las instrucciones divinas, «lámpara para mis pasos, luz de mi sendero» (v. 105).

En las páginas siguientes vamos a exponer cómo esas instrucciones divinas se plasman en los mandamientos.

1. *Contexto y naturaleza de los mandamientos*

Ya hemos indicado (cf. pp. 50ss) que, según el relato del Pentateuco, Israel se encuentra, con Yahvé al pie del monte de Dios, situado en el desierto, inmediatamente después de su liberación de Egipto. La libertad otorgada al pueblo mediante la salida se sanciona aquí por medio de una «alianza» con Yahvé. La misma categoría de «alianza» refleja ya la íntima relación existente entre la promesa de salvación por parte de Yahvé y las promesas de obediencia por parte del pueblo.

Tras numerosos y detallados estudios, ha quedado patente que la serie de preceptos divinos incluidos en el marco del relato sinaítico pertenece a estratos muy diversos y refleja épocas diferentes. No obstante, a través de los diferentes estratos se percibe nítidamente la afirmación fundamental: todo lo que en las distintas épocas de Israel es considerado como disposición divina está necesariamente fundado en ese acontecimiento originario en que Israel fue llamado a una relación estrecha con su Dios. Tal concepción no es privativa de Dt. Esta regla admite excepciones. Pero —aparte de los preceptos divinos proclamados, según P, en las

alianzas de Noé y Abrahán— sólo los materiales enmarcados en la visión final de Ez 40-48 y, según el Cronista, la normativa sobre el canto del templo proclamada por David representan un conjunto un poco amplio de preceptos comunicados en un lugar distinto. Hay otra serie de elementos menores que no constituyen excepciones de peso: los derechos del rey citados por Samuel (1 Sm 8,11-17), las normas de David sobre el reparto del botín (1 Sm 30,24ss), etc.

1. En una fase bastante tardía de la redacción se coloca intencionadamente el *decálogo* de Ex 20,2-17 como culminación de los preceptos promulgados por Yahvé en el monte de Dios. El preámbulo del decálogo presenta a Yahvé hablando en primera persona, como verdadero autor de la legislación que se da en su nombre. Tal empleo de la primera persona quiere indicar que, en Israel, toda responsabilidad debe ser «respuesta» a ese Uno que al principio realizó el acto de salvación que recuerda Yahvé cuando se presenta a su pueblo.

Es sorprendente que en Ex 34,28 se designe con la simple expresión «las diez palabras» (*ʿaśaeraet haddᵉbārīm*) el conjunto de las diez estipulaciones. Esta enumeración de diez preceptos, que probablemente responde a un propósito catequético y quiere ofrecer la posibilidad de contar con los dedos de las manos, contrasta con Dt 27,15-26, donde encontramos un conjunto de doce maldiciones (dodecálogo), número que probablemente se inspira en el de las tribus de Israel. Los salmos 50 y 81 podrían indicar que el decálogo se proclamaba en ciertos actos litúrgicos como compendio de la voluntad de Dios. Las ocho prohibiciones y los dos preceptos de Ex 20 se han reunido con el evidente propósito de abarcar, en lo posible, todos los ámbitos importantes de la vida. En la lista de Ez 18,5-9, menos estructurada, parece traslucirse una esquematización análoga de las distintas esferas de la vida. Una comparación de las formas del decálogo en Ex 20,2-17 y Dt 5,6-21 permite descubrir dos estadios de la interpretación y, con ello, captar el proceso de tradición viva en que debió de estructurarse el propio decálogo. Desde un punto de vista formal llama la atención el hecho de que sólo en los dos primeros preceptos y en sus explicaciones (Ex 20,2-6/Dt 5,6-10) hable Yahvé en primera persona. Esto subraya la importancia de tales preceptos. De ellos hablaremos en los dos apartados siguientes.

El trasfondo teológico del decálogo en su forma actual, que es el resultado de interpretar unos preceptos más breves, queda patente en la singular tensión de las dos declaraciones de Yahvé

que sirven de marco a los dos mandamientos introductorios. En el preámbulo de Ex 20,2 (Dt 5,6), Yahvé se presenta en su aspecto misericordioso como el Dios de Israel que sacó a este pueblo de la casa de la esclavitud de Egipto; en 20,5b.6 (Dt 5,9.10), por el contrario, aparece la siguiente declaración de Yahvé: «Yo, Yahvé, tu Dios, soy un Dios celoso: castigo la culpa de los padres en los hijos, nietos y bisnietos cuando me aborrecen; pero actúo con benevolencia por mil generaciones cuando me aman y guardan mis preceptos». Ex 34,14 dice lo mismo refiriéndose directamente al primer mandamiento (prohibición de adorar a dioses extranjeros): «Yahvé se llama Dios celoso *(qannā')*, es un Dios celoso *('ēl qannā)*». Véase también Dt 4,24: «Yahvé, tu Dios, es fuego voraz, Dios celoso»; Dt 6,15 y, con la fórmula *'ēl qannō*, la afirmación de Josué en Jos 24,19 «no podéis servir a Yahvé, pues es un Dios santo *('ᵃᵉlōhīm qᵉdōšīm)*, un Dios celoso es él *('ēl qannō')*». Dirigiéndose a los enemigos de Yahvé, Nah 1,2 dice: «Yahvé es un Dios celoso *('ēl qannō)* y justiciero, Yahvé sabe airarse *(baʿal ḥēmah)* y vengarse de sus adversarios». La fórmula de que Yahvé castiga a los nietos y los bisnietos no significa originariamente una serie de castigos a lo largo de las diferentes generaciones, sino un acto de aniquilación que acaba con una familia en toda su extensión (Rost; cf. la expresión «la bisabuela, la abuela, la madre y el niño están reunidos en una habitación...»). Con esa dureza castiga Dios los pecados de quienes no cumplen sus preceptos. En una fase posterior, la fórmula se completó con una frase que resulta aquí un poco extraña desde el punto de vista formal: «Actúo con benevolencia por mil generaciones». Esta segunda afirmación, que rebasa ampliamente la anterior, indica que el designio salvífico de Dios sobrepasa con mucho su propósito de castigar y representa el verdadero deseo de Dios. La misma idea se ha recogido en Nahún añadiendo a 1,2 el hemistiguio 1,3a. Pero en la cólera contra quienes son «odiados» por Yahvé, es decir, contra quienes no quieren cumplir sus preceptos, se refleja una sombría posibilidad: el precepto de Yahvé tiene un aspecto trágico, ya que puede conducir a la muerte.

La promesa de que quienes cumplan el precepto de honrar a los padres gozarán de una vida larga en la tierra nos introduce en el ámbito del pensamiento específicamente deuteronómico, del que hablaremos más adelante.

2. *El Libro de la Alianza,* que comienza con la explicación introductoria de Ex 20,22 y concluye en 23,20-33 con una panorámica sobre la entrada en la tierra prometida, no muestra el per-

fil formal del decálogo. En cambio permite descubrir la extensión de la voluntad de Yahvé, que abarca diversos aspectos.

Los preceptos son caracterizados como *mišpātīm* en el epígrafe de Ex 21,1, que encabeza un conjunto de mandamientos formulados casuísticamente, conjunto que, pese a ciertos pasajes redactados en otro estilo, se extiende hasta Ex 22,16. Tales *mišpātīm* describen en la prótasis, redactada en un estilo muy cuidado, determinadas situaciones reales y jurídicas y ofrecen en la apódosis las decisiones que deben tomarse en el ámbito del derecho de propiedad o del derecho penal. Junto a estos decretos hay algunas cláusulas, formuladas con gran concisión, que sancionan ciertos delitos con la pena capital (21,12.15-17; 22,18.19?) y que quizá constituyeron originariamente una secuencia continua. También encontramos preceptos y prohibiciones formulados en forma apodíctica que regulan la convivencia humana (especialmente la protección de los débiles), el ejercicio de la justicia y el culto litúrgico. A diferencia de los *mišpātīm,* estas sentencias no se designan con un término específico. La hipótesis de que ese término es «norma» *(ḥoq)* parece poco probable (Hentschke). La afirmación de que Moisés en Mará (Ex 15,25), Josué en Siquén (Jos 24,25) y David en la guerra contra los amalecitas (1 Sm 30,25) dieron «normas y preceptos» *(ḥoq ūmispāṭ)* no puede referirse a dos formas distintas de derecho, sobre todo en el pasaje citado en último lugar. Así, pues, el Libro de la Alianza es un testimonio de que las exigencias de Yahvé abarcan muchos aspectos de la vida y del derecho. Pero no ofrece una fundamentación teológica de sus materiales jurídicos, exceptuando algunas fórmulas añadidas como motivación, en las cuales se expresa la solicitud de Yahvé por los débiles (22,22.26) y se recuerda a Israel su condición de emigrante y extranjero en Egipto (22,20; 23,9).

3. No sucede lo mismo en el *Deuteronomio.* Este libro se desarrolla en forma de un discurso de Moisés que, inmediatamente antes del paso del Jordán, recuerda a Israel los preceptos que Yahvé manifestó a Moisés en el monte de Dios. Los materiales de Dt coinciden en cierta medida con los del Libro de la Alianza. Pero las prescripciones jurídicas contienen una reflexión mucho mayor, particularmente en la primera mitad de la colección de preceptos propiamente dichos y en los discursos de introducción.

En la terminología usada para hablar de los mandamientos encontramos de nuevo el vocablo «derecho» *(mišpāṭ),* utilizado ya en el Libro de la Alianza. En 5,28; 6,1; 7,11 aparece junto a «norma» *(ḥōq)* y «mandato» *(miṣwāh),* vocablo que destaca el

aspecto de «ordenar». Ya hemos indicado (cf. pp. 50ss) que también el término «alianza» *(bᵉrīt)* se emplea a veces (4,13) para designar los mandamientos. Más infrecuente es emplear el término *ʿēdūt* («exhortación», «testimonio») para designar los mandamientos de Yahvé. El Deuteronomio introduce la expresión genérica «instrucción» *(tōrāh)*. «Torá» designaba antes, especialmente en el ámbito sacerdotal, una instrucción particular; en cambio, aquí pasa a designar toda la ley (deuteronómica), a la que el pueblo debe otorgar una obediencia respetuosa.

Por otra parte, los discursos introductorios de Dt ponen de manifiesto que los múltiples preceptos concretos tienden a que Israel adopte una actitud global recta. Más adelante (pp. 160ss) explicaremos que esa postura global consiste en amar y respetar a Yahvé.

El Deuteronomio no sitúa la entrega de la ley al comienzo de la peregrinación por el desierto, sino al final de la misma. Este hecho tiene una profunda significación interna. El asentamiento en la tierra representa el descanso tras un largo período de peregrinación (12,9); es bendición y vida. Inmediatamente antes de comenzar esa vida se proclaman los mandamientos. En este contexto aparecen sus dos aspectos: la ley, con sus justas y sabias normas, es una parte de la bendición que Yahvé quiere otorgar a su pueblo. «¿Qué nación grande tiene un dios tan cercano como está Yahvé, nuestro Dios, cuando lo invocamos? Y ¿qué nación grande tiene unos mandatos y decretos tan justos como esta ley que yo os promulgo hoy?» (4,7s). Pero la ley encierra también la exigencia de tomar una decisión recta: «Te pongo delante vida y muerte, bendición y maldición. Elige la vida» (30,19). Ni siquiera quienes piensan que es preciso separar estos dos aspectos y situar el uno antes del destierro y el otro después (Perlitt) podrán negar que en Dt, tal como nos ha llegado, se da esa tensión.

Los textos de contratos del entorno de Israel permiten comprobar que al final se pronuncia una bendición sobre quien lo cumpla y una maldición contra el que lo viole. El Deuteronomio está estructurado de acuerdo con ese modelo. El hecho de que Josías se atemorizara tanto, según 2 Re 22, al escuchar la lectura del libro que se le presentaba permite suponer que el «Libro de la Ley» tenía ya esa forma. Los caps. 27s exponen las bendiciones y maldiciones anejas a la obediencia y la desobediencia.

Aquí se perfila lo que tal vez sólo se formuló con toda claridad en las ampliaciones introducidas en el libro durante el exilio: que la desobediencia a la Torá de Yahvé podía implicar la ruina

del país. En ciertos pasajes, las exhortaciones tienen un matiz de conminación, lo cual deja entrever que también la vida que deben dar los mandamientos (Lv 18,5; Ez 20,11.21) podría perderse. A este respecto se insiste en que la ley y la obediencia a la misma no son inaccesibles. El texto de Dt 30,11-14, que Pablo cita en Rom 10,6-8 para ilustrar el evangelio, habla en su contexto originario del «precepto» *(miṣwāh)*. Tal precepto no está en el cielo ni hay que ir a buscarlo allí. Tampoco está más allá del mar ni es preciso cruzar el océano para traerlo: «A tu alcance está la palabra, en tus labios y en tu corazón. Cúmplela».

4. No hablan así los autores de la legislación sacerdotal. En el *Código de Santidad* (Lv 17-26) reunieron un conjunto compuesto por elementos heterogéneos, pero que debió de formar ya una unidad antes de ser recogido en el contexto actual de P.

Aquí falta el término genérico *Tōrāh*. En cambio se habla ordinariamente de *ḥuqqot* y *mišpāṭīm* de Yahvé (18,4, etc.) y, en algunos casos, de *miṣwōt*, «mandatos» (22,31, etc.). En 26,25 se menciona la «alianza»; en 18,30 se utiliza el término genérico *mišmaeraet* y en 26,46 el plural *tōrōt*.

También esta colección de preceptos termina aludiendo a la doble posibilidad: gracia y plenitud de vida en caso de la obediencia; ruina y pérdida de todos los bienes en caso de desobediencia. Aquí no aparecen los términos «bendición y maldición». Pero el contenido es el mismo. También algunas frases de Lv 26 tienen como trasfondo la experiencia del exilio. En 26,40ss, pasaje que constituye una ampliación, se describe la experiencia de que es posible hacer penitencia, convertirse y volver a ser perdonado por Dios.

Pero en el núcleo de los preceptos del Código de Santidad (Lv 18-20) aparecen en primer plano otros elementos. El conjunto de 18,24-30 (cf. también 20,22) tiene presentes los anteriores habitantes del país y afirma que la tierra los «vomitó» a causa de su impureza. Esto se le comunica a Israel para que le sirva de aviso. El dato refleja el predominio del punto de vista de la pureza cultual o de la «santidad». En esta legislación, que los autores sitúan en el Sinaí, no hay ningún vestigio de que el pueblo se encuentre a las puertas de la tierra prometida y vaya a entrar en ella tras el paso del Jordán. En cambio, sorprende el énfasis que se da a los preceptos mediante la afirmación divina del nombre de Yahvé. Al pueblo llamado a la santidad se le comunican las exigencias concretas de Dios repitiendo en cada caso el «yo soy Yahvé» *(ʾanī yahwāēh)*, fórmula con la que Dios se presenta al pueblo y le insta a cumplir los preceptos. Junto a la simple mención del

nombre sin ninguna precisión ulterior (Elliger: «fórmula de soberanía») aparece la expresión «yo soy Yahvé, vuestro Dios» (Elliger: «fórmula de dignación»). A diferencia de lo que ocurre en Dt, aquí no se alude a la totalidad de los preceptos divinos, que podía suscitar el temor y el amor. La aparición directa del Santo con su nombre sagrado debe mover al pueblo de Yahvé a cumplir sus exigencias.

5. *El Documento Sacerdotal* fijó detalladamente las normas del culto en torno a la tienda del encuentro y reguló los sacrificios y los actos puros e impuros. Todas estas disposiciones, que se ocupan incluso de la organización del campamento y del orden en que se debe caminar, se promulgaron teniendo en cuenta la fe en la presencia de Yahvé en medio de su pueblo. De ahí que no sean «leyes» que tengan validez al margen del don gracioso de la presencia divina, sino disposiciones que pretenden ordenar y garantizar el recto proceder con respecto a ese don gracioso. En este contexto se puede afirmar también que el comportamiento incorrecto con el Santo constituye peligro de muerte (cf. Lv 10). Pero, para la comunidad, la presencia de Yahvé constituye un don. Aquí no hay el menor rastro de la perspectiva de llegar a la tierra prometida. Por lo que respecta a la terminología, sorprende la frecuencia con que se emplea «testimonio, exhortación» *(ʿēdūt)* para designar los mandamientos. Así, se da el nombre *ʾaron hā ʿēdūt* al arca con las tablas de la ley. También la tienda del encuentro puede caracterizarse como *ʾohāēt hā ʿēdūt* o *miškan hā ʿēdūt*. En Lv 24,3 (H), la cortina situada delante del arca recibe el nombre de *pārōkaet hā ʿēdūt*.

6. También podemos recordar aquí el *proyecto de Ez 40-48,* que es cronológicamente anterior a P en su forma final. Este proyecto no habla de una legislación en el Sinaí ni presenta como legisladores a Moisés y a su hermano Aarón, en su condición de sumo sacerdote. Regula la vida litúrgica en conexión con la presencia escatológica de Dios en el nuevo santuario, que se le muestra al profeta en una visión divina. A este dato básico obedecen las afinidades con la legislación de P. Pero en la conclusión, posterior a Ezequiel, aparece una nueva distribución de la tierra, distribución que está hecha en función de la presencia de Yahvé en el pueblo y que intenta que el Santo sea venerado en el centro del país mediante una adecuada distribución de la tierra.

7. *Las Crónicas* fundamentan con consideraciones muy peculiares el ordenamiento de la música del templo llevado a cabo por David. No hablan de que David lo realizará cumpliendo una re-

velación divina. En cambio defienden la teoría de que, en esencia, David no promulgó ningún precepto nuevo, sino que se limitó a adaptar a las nuevas circunstancias un mandamiento de Yahvé promulgado con anterioridad. Según P (Nm 4; cf. también Dt 10,8), los levitas tenían como misión transportar el Santo en la marcha por el desierto. Con el asentamiento pacífico del pueblo y del arca de Yahvé desapareció ese tipo de servicio. David, cuya competencia musical se reconoce ya en Am 6,5, realizó en esta materia una profunda acomodación al culto del templo y encomendó a los levitas, que tras colocar el arca en el templo planeado por él se habían quedado «sin trabajo», una nueva labor para honra del Santo. Unicamente en este sentido restringido se habla de que David dio una nueva normativa sagrada al pueblo de Yahvé. Así, las Crónicas, con su aparente innovación en la forma de fundamentar los preceptos, confirman una vez más que todo lo que es recto en el pueblo de Yahvé debe tener su último fundamento en la «ley de Moisés». La apelación a la Torá de Moisés es aquí muy frecuente.

El estudio del mandamiento veterotestamentario descubre la gran diversidad de las perspectivas en que a lo largo de la historia se han contemplado las disposiciones divinas y la enorme amplitud del ámbito en que Israel se sabe sometido a la voluntad vinculante de su Dios.

Ahora vamos a considerar en particular los diversos modos que la llamada divina adopta en los mandamientos de Yahvé.

A. Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts:* BGL, Ph. Hist. Kl. 861 (1934) = *Kleine Schriften* I (278-332); M. Noth, *Die Gesetze im Pentateuch:* SGK, Geistesw. Kl. 17 (1940) = *Gesammelte Studien* (ThB 6; 1957) 9-141; J. J. Stamm, *Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung* ([2]1962); L. Rost, *Die Schuld der Väter,* en *Hom. R. Herrmann* (1957) 229-233; W. Zimmerli, *Das Gesetz und die Propheten* ([2]1969); H. Schulz, *Das Todesrecht im AT* (BZAW 114; 1969) con bibliografía; R. Hentschke, *Satzung und Setzender* (BWANT 5, F. 3; 1963); R. Kilian, *Literarkritische und formgeschichtliche Untersuchung des Heiligkeitsgesetzes* (BBB 19; 1963) con bibl.; R. P. Merendino, *Das Deuteronomische Gesetz* (BBB 31; 1969) con bibl.; L. Alonso Schökel, *Exodo,* 19-20, en *Los Libros Sagrados* I (Ed. Cristiandad, Madrid 1970) 291ss; cf. también la bibliografía citada en pp. 20 y 62.

2. *El primer mandamiento*

Las cláusulas apodícticas del decálogo comienzan en Ex 20,3 (= Dt 5,7) con una prohibición de Yahvé que, traducida literalmente, dice así: «Para ti no habrá otros dioses frente a mí» (Noth, Knierim) o «en oposición a mí» (Koehler). Esta cláusula se completa con la ampliación de los vv. 5s, donde aparece la segunda declaración de Yahvé (vv. 5b.6), a la que ya hemos aludido en el apartado anterior. Esta segunda declaración se refiere al primer mandamiento, como puede comprobarse en Ex 34,14. En las dos declaraciones de Yahvé de los vv. 2 y 5b.6, que fundamentan la primera cláusula del decálogo, aparece con toda claridad el significado teológico del primer mandamiento. La vinculación a Yahvé, el Dios que ha liberado de la esclavitud y es celoso de su unicidad, constituye el dato fundamental de la fe veterotestamentaria.

Por su formulación genérica, Ex 20,3 llama la atención en dos aspectos:

1) No se menciona por su nombre ninguna divinidad extranjera concreta. La expresión «otros dioses» designa, mediante una fórmula genérica, todo el mundo de los dioses distintos de Yahvé. Parece tener afinidad con los formularios de los contratos del entorno, en los que las estipulaciones particulares pueden estar dominadas por la prohibición de entablar cualquier tipo de relaciones con otros soberanos.

2) También es insólita la formulación del predicado «no habrá para ti»: por emplear el término *hyh,* muy genérico e inconcreto, difiere de los restantes mandamientos, que emplean la segunda persona para prohibir o imponer al interpelado una acción determinada, y recuerda de algún modo las frases con que el Creador ordena categóricamente «haya luz» (Gn 1,3), «haya un firmamento» (6,1) y, sobre todo, por la falta de referencia al sujeto en plural, «haya... cuerpos luminosos en el firmamento» (1,14). La fórmula representa, sin duda, la máxima condensación de una cláusula fundamental. Desde el punto de vista lingüístico tiene sus correspondencias más próximas en el Deuteronomio y el Deuteronomista.

La formulación de Ex 34,14, sin duda más antigua, prohíbe en concreto postrarse ante un dios distinto, prohibición que luego se explicitó en la ampliación de Ex 20,5. Es sorprendente el singular «un dios distinto» *(ʾēl ʾaḥēr),* que no vuelve a aparecer en el AT. La más antigua de las formulaciones del precepto conservadas es, sin duda, la del Libro de la Alianza (Ex 22,19), donde

se prohíbe ofrecer sacrificios a dioses extranjeros; pero, por desdicha, está mutilada. Según A. Alt, donde ahora leemos «el que ofrece sacrificios a los dioses incurre en anatema» debía de leerse originariamente: «El que ofrezca sacrificios a otros dioses, morirá irremediablemente». Schulz propone otra hipótesis: «El que ofrece sacrificios a otros dioses, incurre en anatema».

Los dos pasajes citados contradicen la hipótesis de que la prohibición de adorar a dioses extranjeros tiene su origen en la época deuteronómica. Por otra parte, tampoco es verosímil que se formulara ya en los comienzos nomádicos del pueblo: es difícil que el grupo liberado de Egipto tuviera entonces la tentación de volverse a otras divinidades. Knierim propone una hipótesis más sólida cuando indica que Israel se comprometió a no dar culto sino a Yahvé cuando se formó en Siquén el pueblo de las doce tribus, hecho del que podría conservarse un recuerdo en Jos 24. Esta hipótesis parece encontrar una feliz confirmación en el extraño ritual de abjuración, localizado en Siquén, con el entierro de los dioses extranjeros *(ʾaelōhē hannēkār)* bajo el árbol santo (Gn 35, 2.4), ritual que, como ya hemos indicado (cf. p. 59), tal vez se incorporó como tradición más antigua al ritual de la peregrinación de Siquén a Betel con ocasión del traslado del santuario real a esta ciudad (1 Re 12,29; cf. Am 7,13). Según esto, en ese momento en que Yahvé ocupó el lugar de *ʾēl ʾaelōhē yisʾrael* se habría formulado expresamente por primera vez el primer mandamiento.

Ex 20,3 y, sobre todo, las fórmulas más antiguas ponen de manifiesto que el primer mandamiento no está pensado como una doctrina según la cual Israel tendría que creer que en todos los demás pueblos del mundo no hay más dioses que Yahvé. Ya hemos dicho (cf. p. 44) que al principio Israel supone con toda naturalidad que en otras regiones hay otros dioses, al igual que Pablo deja abierta esta posibilidad en 1 Cor 8,5: «Pues aunque hay los llamados dioses, ya sea en el cielo, ya sea en la tierra —y de hecho hay numerosos dioses y numerosos señores—...». Pero Israel conoce también el decisivo aserto que añade el Apóstol: «Para nosotros no hay más que *un* Dios». Por eso, en el primer mandamiento se subraya el «para ti»: «*Para ti* no habrá otros dioses». Israel no debe postrarse ni ofrecer sacrificios ante ningún otro dios.

También se puede advertir cómo el reto de la historia obliga a clarificar el mandamiento en un sentido marcadamente polémico. Si el Israel de la época primitiva atribuyó con toda naturalidad a Yahvé el nombre y los atributos de El, dios supremo de los

cananeos, e interpretó como historia de la promesa de Yahvé lo que la tradición más antigua presentaba como encuentros con el «Dios de los padres», podemos concluir que la polémica se entabló en torno a la figura de Baal, hijo de El, que tenía una relación especial con la fecundidad, los fenómenos atmosféricos y los ritos correspondientes. El primer enfrentamiento se produjo en la época de Ajab y de su antagonista el profeta Elías, época en la que se intentó adoptar el baalismo en su versión tiria, la cual, sin embargo, podía encontrar eco en suelo cananeo. En el enfrentamiento del Carmelo, tal como se narra 1 Re 18, la polémica contra Baal culmina en la confesión «¡Yahvé es el Dios verdadero! ¡Yahvé es el Dios verdadero!» (18,39). El trasfondo tirio no aparece ya en la polémica de Oseas, que tiene su prolongación en los discursos del primer Jeremías. Bajo la dinastía de Jehú, el cual debe el trono a la protesta contra la política protiria de Ajab y Jezabel, el baalismo se difunde ampliamente en forma de una aparente fe en Yahvé. Los profetas citados hacen frente a esta situación insistiendo en el primer mandamiento, del que ofrecen una interpretación acorde con las circunstancias. Según las invectivas de Oseas, que se ven confirmadas por la caída del Israel septentrional, el Reino del Norte es un «reino idolátrico». En Judá, la llegada de los dioses extranjeros se produce en la época asiria y adopta una forma distinta. 2 Re 23,4ss revela que, por presiones de la potencia extranjera, se había dado entrada en el propio templo de Jerusalén a numerosos símbolos de «otros dioses». De ahí que los escritos deuteronómicos, en los que ha encontrado sus fórmulas más nítidas la oposición contra las divinidades extranjeras, representaran la más dura avanzadilla en la lucha contra la idolatría. La estructura de la legislación deuteronómica en sentido estricto permite comprobar con particular claridad la actualización que experimenta el primer precepto en esta época, puesto que muestra el doble frente en el cual se plantea ahora la batalla. Dt 13 explica con tres ejemplos cómo los profetas o los «videntes de sueños» pueden inducir a la idolatría a sus propios parientes o a una ciudad de Israel. Y exige castigar sin piedad a los seductores, aun cuando aduzcan como credenciales signos y prodigios (13,3). En 17,2-7 se presenta un caso análogo, en el que se exige ante todo examinar cuidadosamente los testimonios. Pero Dt 13, que es una explicación del primer mandamiento y, por tanto, parece que debería estar situado al comienzo de la legislación, va precedido de la llamada ley de centralización (Dt 12), con múltiples variantes, que sin duda constituye también una aplicación actual del pri-

mer mandamiento. La fórmula «ningún otro dios» se transforma aquí en «ningún otro santuario»; la versión positiva «Yahvé es solamente uno» (como se lee en el *šᵉma' yiś rā'ēl* de 6,4, tan importante para el judaísmo de todas las épocas desde el punto de vista litúrgico) significa «un solo santuario» y exige destruir todos los santuarios locales, salvo «el lugar que Yahvé ha elegido para morada de su nombre» (Dt 12,11). Mediante la centralización del culto en Jerusalén, la reforma deuteronómica quiere dar al primer mandamiento una interpretación acorde con los tiempos.

El Código de Santidad (H) no muestra la rígida ordenación del Deuteronomio. De todos modos, en Lv 17 ofrece un paralelo de Dt 12 cuando exige llevar todos los sacrificios a la entrada de la tienda sagrada. Pero en Lv 17 predomina el interés en que los sacrificios se ofrezcan de acuerdo con los preceptos cultuales y no se coma la sangre de las víctimas. Lv 19, que es una colección de fragmentos perfectamente ensamblados, contiene entre las prescripciones introductorias, si bien ya el v. 4, la prohibición de acudir a los ídolos, que aquí reciben el nombre de *ʾᵃelīlīm*. 26,1 vuelve a poner en primer término la prohibición y la fórmula de modo muy parecido. En cambio, la colección de Lv 20 comienza con la prohibición estricta de ofrecer sacrificios a Moloc. Para los círculos sacerdotales del exilio y comienzos del posexilio, la forma más abominable de idolatría residía en ofrecer los primogénitos a una divinidad designada como «rey» —la expresión *mōlaek* debe interpretarse, en contra de O. Eissfeldt y otros, para quienes constituye un término sacrificial, como una lectura difamatoria del título de «rey» *(maelaek)* cambiando sus vocales por las de *bōšaet,* «oprobio»—. Esta divinidad, que pudo ser interpretada en clave yahvística, tenía su altar en el valle de Hinón (Jr 19,2ss). Cf. Ez 20, 25s y páginas 242s. También la terminología de Ezequiel muestra que para el pensamiento sacerdotal el culto idolátrico era especialmente grave desde el punto de vista de la impureza cultual. Aquí (lo mismo que en algunos pasajes deuteronomistas) se designa a los dioses extranjeros como *gillūlīm.* En este caso, la vocalización podría obedecer al propósito de equiparar despectivamente el término al vocablo *šiqqūṣim,* «abominación». Pero, etimológicamente, la palabra guarda relación con los «excrementos humanos» *(gaelᵉlē)* de Ez 4,12.15, y los dioses y los objetos que los representan se designan como «estiércol». También la recapitulación histórica de Ez 20 contiene datos importantes para captar el significado del primer mandamiento. Comienza con la «elección» de Israel en Egipto. Tras la revelación del nombre de Yahvé («yo

soy Yahvé, vuestro Dios»), sigue el juramento de que Yahvé sacará a su pueblo de Egipto y lo llevará a una tierra fértil. Inmediatamente después aparece la imposición de los mandamientos, que de este modo se sitúa al comienzo de la historia de la elección en Egipto. Unicamente se recoge el primer mandamiento, que se formula con la terminología sacerdotal esbozada hace un momento y se subraya aduciendo como motivación una declaración personal de Yahvé: «Arrojad los fetiches de que están prendados vuestros ojos *(šiqqūṣē ʿēnāw)* y no os contaminéis con los ídolos *(gillūlīm)* de Egipto. Yo soy Yahvé, vuestro Dios» (v. 7). Aquí no se habla ya de los baales de Canaán ni de las grandes divinidades asirias. En 20,25s, la exigencia de inmolar a los primogénitos se interpreta como un precepto cruel decretado por el mismo Yahvé y que no hace sino aumentar los pecados. Pero, de acuerdo con la óptica del decálogo, se ve en el primer mandamiento la auténtica exigencia central, que ahora se sitúa en los mismos comienzos de la historia de Israel en Egipto y, gracias a esta situación originaria, se actualiza para dirigirla contra los «ídolos de Egipto».

Con la obra del Deuteroisaías, profeta de finales del destierro, entramos en un mundo totalmente distinto. Este autor no ofrece una formulación jurídica de preceptos. Pero hace objeto de una burla despectiva el exuberante mundo de los dioses que ha contemplado personalmente en Babilonia. Aludiendo a la «palabra» de Dios, que domina y dirige la historia (cf. páginas 115s), el profeta describe la impotencia de los «dioses», que son venerados en sus imágenes. Es sorprendente ver cómo el profeta se aferra con toda seguridad y sin la menor sombra de duda a la verdad sancionada por el primer mandamiento en un momento en que Israel se halla cautivo en medio de las naciones y, al parecer, está a merced del poder de «los dioses». Según 45,23s, también los pueblos doblarán un día su rodilla y confesarán que «sólo Yahvé tiene la salvación y el poder». Así queda patente una vez más lo que dijimos al comienzo de nuestras consideraciones sobre «el mandamiento de Yahvé», que los preceptos de Yahvé, aquí concretamente el primero y más central, son preceptos de gracia y de salvación.

R. Knierim, *Das erste Gebot:* ZAW 77 (1965) 20-39; W. H. Schmidt, *Das erste Gebot* (ThEx 165; 1969); A. Alt, *Die Wallfahrt von Sichem nach Bethel,* en *Kleine Schriften* I (1953) 79-88; O. Eissfeldt, *Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch* (1935); H. D. Preuss, *Verspottung fremder Religionen im AT* (BWANT 5, F. 12; 1971) con bibl. Cf. también la bibliografía citada en pp. 62 y 129.

3. *La prohibición de imágenes*

Junto al primer mandamiento y enmarcado con él por la doble declaración de Yahvé aparece en Ex 20 la prohibición «no te harás imágenes». Lo que sigue representa una explicitación posterior (cuyo engarce con la frase precedente es controvertido en el plano de la crítica textual): «Ni figura alguna (de lo que hay) arriba en el cielo, abajo en la tierra o en el agua bajo tierra». La estrecha unión, perceptible también en otros pasajes, entre la prohibición de adorar a dioses extranjeros y la prohibición de fabricar imágenes ha llevado a discutir una y otra vez si esta última prohibición se refiere a las imágenes de Yahvé o a las de dioses extranjeros.

En Ex 20,4 se emplea el término *paesael,* que designa inicialmente la imagen de Dios tallada en madera o labrada en piedra o el núcleo no metálico de la misma. En época posterior se aplica también, más genéricamente, a la imagen metálica (Is 40,19; 44, 10). La fórmula de Ex 34,17 «no te hagas dioses (o un dios) de fundición» se encuentra en el texto actual separada del primer mandamiento (v. 14), debido a la fuerte reelaboración deuteronómica. El vocablo *massēkāh,* derivado de *nsk* («fundir»), designa siempre la imagen de metal. A la «ley sobre el altar» (Ex 20,24-26), que en una fase anterior sirvió de introducción al Libro de la Alianza, se antepuso más tarde un encabezamiento, formulado en plural, que prescribe: «No coloquéis ante mí (¿junto a mí?) dioses de plata ni os fabriquéis dioses de oro» (v. 23). Tal encabezamiento revela una vez más la importancia del precepto sobre las imágenes. La prohibición de fabricar imágenes vuelve a aparecer más estrechamente unida a la de adorar a dioses extranjeros en Lv 19,4b (H): «No os hagáis dioses de función» *(ʾaelōhē massēkāh);* cf. también Lv 26,1. Encontramos un matiz particular en el dodecálogo de maldiciones de Dt 27, que ha colocado (¿posteriormente?) la prohibición de las imágenes al comienzo de la serie de maldiciones y no alude al precepto sobre los dioses extranjeros: «Maldito quien se haga una imagen *(paesael)* o se funda un ídolo *(massēkāh)* —abominación de Yahvé, obra de las manos de un artífice— y se lo guarde escondido» (27,15). El aspecto secreto de tal acción impide pensar en una imagen del Dios de Israel colocada en público, hipótesis que no quedaba excluida en los pasajes que hemos citado antes. Por otra parte, es sorprendente que la legislación de Dt 12-26 no mencione la prohibición de las imágenes. Sobre *maṣṣēbāh,* cf. *infra.*

Sería erróneo atribuir la prohibición de las imágenes, ya que en Israel se fue formando una «espiritualidad elevada» que impedía las representaciones sensibles. Tal dualismo entre lo «sensible» y lo «espiritual» es extraño al AT. Por otra parte, conviene tener presente que las religiones del entorno de Israel no compartían la burda creencia de que la divinidad se identifica sin más con la imagen venerada en el templo. Más bien se creía que la divinidad tomaba posesión de la imagen y, luego, era posible encontrarla en ella. Pero, con la prohibición de las imágenes, Israel rechazó también esta creencia. Tras todo ello late la convicción, perceptible ya desde épocas muy tempranas, de que Yahvé, el Dios que en el hecho histórico de la salida de Egipto se ha manifestado a Israel como superior a la historia, es también superior a cualquier representación en forma de imagen. Y ello no porque Israel conciba a su Dios dotado de una espiritualidad abstracta e incompatible con cualquier representación sensible. A tal concepción se oponen inequívocamente las expresiones en que se habla con toda naturalidad del rostro de Yahvé, de sus manos, sus ojos, etc. Pero Israel nunca pudo concebir a Yahvé como un Dios que pudiera quedar encerrado en algo fabricado por los hombres. La convicción que, como fruto del enfrentamiento con las ideas del entorno sobre la creación, se plasmó con particular claridad en la doctrina veterotestamentaria de la creación (cf. cap. I, apar. 4) existía ya en Israel desde los comienzos y cristalizó en la prohibición de fabricar cualquier tipo de imagen de Dios. Israel sabía que Yahvé jamás está tan al alcance del hombre como lo estaba la divinidad en las formas cultuales del entorno, donde la imagen del dios recibía servicios, vestiduras, adornos y alimentos, pero también era objeto de prácticas mánticas. La severa prohibición de todo acto de magia apunta en la misma dirección.

Pero sería erróneo suponer que Israel no pasó por un proceso histórico de progresiva penetración y clarificación de esa idea. En el propio AT encontramos huellas inequívocas de tal proceso.

Para la perspectiva histórica más reciente, el Reino del Norte no sólo es el reino pecador, sino sobre todo el reino idolátrico. Los pasajes deuteronomistas, donde aparece especialmente semejante valoración global, aluden sobre todo a las dos imágenes del becerro de oro que había en los santuarios de Betel y de Dan. Según 1 Re 12,28s, Jeroboán I las colocó allí y las consagró con la aclamación cultual «¡éste es tu dios, Israel, el que te sacó de Egipto!». ¿Cómo fue posible esto en un Israel que conocía desde tiempos remotos la superioridad universal de Yahvé? Para responder a este inte-

rrogante conviene echar una mirada al santuario de Jerusalén, pues contra él iban dirigidas polémicamente las medidas tomadas por Jeroboán en el marco de una «política de distanciamiento». En Jerusalén se hallaba el arca llevada por David, la cual era signo de la presencia de Dios. Allí no se corría el riesgo de identificar con Yahvé la caja del arca. El arca era sólo «el escabel de sus pies», y los querubines colocados encima de ella, «trono» de Yahvé. Así, pues, todo parece indicar que las medidas de Jeroboán no consideraban los dos becerros de oro como imágenes de las que se iba a adueñar Yahvé en el sentido de las creencias del entorno. También esas imágenes podían interpretarse como peana y trono de la divinidad que se posaba sobre ellas sin confundirse con los signos. Sólo así se explica que Elías y Amós no entraran en polémica contra las imágenes de Betel (2 Re 2,2s; Am 7,10ss). A juzgar por los datos que poseemos, con Oseas comienza a imponerse, aunque de forma muy elemental, la estremecedora convicción de que la fe del pueblo ve en la imagen algo más que la mera peana o escabel del trono del que está por encima de cualquier obra de las manos del hombre. «Los hombres besan a los becerros», constata horrorizado Oseas (13,2). Este gesto de adoración revela al profeta la horrible confusión a que se había llegado. La imagen del becerro, que en el entorno de Israel estaba íntimamente relacionada con las divinidades de la fecundidad del tipo de Baal, tuvo que constituir un motivo de tentación, cosa que no ocurría con el arca que se encontraba en el santuario de Jerusalén.

El relato de Ex 32 sobre el becerro de oro, en el que sorprendentemente interviene Aarón, el hermano de Moisés, podría tener como trasfondo la leyenda del becerro de oro del santuario de Betel. Esta imagen fue considerada como un símbolo cultual introducido por una figura sacerdotal de la época del éxodo (una vez más es significativa la inserción en este período del comienzo de Israel). La aclamación cultual que se pronuncia ante esa imagen no celebra al dios de la fecundidad, sino que tanto en Ex 32,4 como en 1 Re 12,28 alude al Dios que sacó a Israel de Egipto. De todos modos, en su forma actual, el relato de Ex 32 es un alegato polémico contra dicha imagen, que es contraria a la voluntad de Yahvé. En este pasaje, la fe veterotestamentaria se aparta de una vez por todas de una imagen cultual que se prestaba a confusiones tan peligrosas. De modo parecido hay que juzgar lo que en Jue 8,24ss se narra de Gedeón, que se lanza a la batalla gritando «espada de Yahvé». También la interpretación oficial que se daba en Ofrá del *efod* colocado allí (cf. página 107) debía de ser distinta de la

valoración que le dio luego el narrador deuteronomista. ¿Se puede suponer algo parecido de la imagen cultual de Dan, cuya prehistoria, poco edificante, se narra en Jue 17s, pero a la que daba culto una familia sacerdotal descendiente de Moisés (Jue 18,30)?

Por lo demás, Jerusalén no tenía al principio ningún motivo para la polémica deuteronómica contra Betel. Prueba de ello es el dato seguro de que hasta el reinado de Ezequías hubo en el templo una serpiente de bronce ante la que se ofrecían sacrificios. Nm 21,4-9, al igual que la hipotética forma primitiva de Ex 32, permite comprobar que también esa imagen —cualquiera que fuera su origen histórico— era considerada en Jerusalén como un símbolo cutual de la época del éxodo. Según la leyenda del santuario jerosolimitano, habría sido realizada por el propio Moisés. En Nm 21 se recoge este dato con toda naturalidad y sin el menor acento polémico. Pero es significativo que también a finales del siglo VIII, inmediatamente después de la época de Oseas, esa imagen comenzara a resultar problemática como símbolo cultual del templo de Jerusalén y fuera eliminada por el rey Ezequías en el marco de una reforma del culto (¿en reacción contra el influjo asirio?), aunque nadie ponía en duda el origen mosaico del símbolo (2 Re 18,4).

La polémica de Oseas y la posterior confirmación de la misma con la caída del Reino del Norte llevaron a eliminar un símbolo cultual que en épocas anteriores se había considerado totalmente inofensivo. Si los símbolos de la divinidad hechos de madera y llamados *aserás* en razón del nombre de la divinidad cananea Aserá fueron sospechosos en Israel desde muy pronto (1 Re 15,12) por su relación con una divinidad femenina, en los primeros tiempos no se formularon reparos contra la erección de piedras en lugares sagrados. En Ex 24 se narra que Moisés, con motivo de la conclusión de la alianza al pie del monte de Dios, hizo erigir doce piedras según el número de las doce tribus de Israel. La tradición de que la piedra santa de Betel había sido erigida y ungida con aceite por el patriarca Jacob (Gn 28,18) se transmitió de una generación a otra sin la menor polémica. Del mismo modo se aceptó la erección de la «piedra de la ayuda» *('aebaen hā 'ēzaer)* por Samuel (1 Sm 7,12) y la de la piedra de Siquén por Josué (Jos 24,26s). Pero Jr 2,27 muestra que también aquí se introdujeron múltiples supersticiones. Así, a raíz de la polémica que se inicia con Oseas, el sino cultual de la *masebá (maṣṣebāh)* comenzó a resultar sospechoso y fue considerado incompatible con la prohibición de fabricar imágenes. Dt 16,22 la equipara a la *aserá* (v. 21) y prohíbe

expresamente su erección. En Lv 26,1 aparece esta prohibición junto a la de fabricar imágenes de la divinidad.

También en el caso de la prohibición de las imágenes es impresionante ver cómo el Deuteroisaías juzga todo el conjunto con una seguridad que parece estar por encima de cualquier tentación de adorar a las imágenes. Aquí encuentra una expresión acabada —particularmente en la adición de 44,9-20— la ridiculización de la vana creencia de que la divinidad puede estar presente en la imagen. Es cierto que este sarcasmo no refleja fielmente las ideas de los babilonios sobre su culto a las imágenes; sin embargo, es impresionante contemplar cómo la fe veterotestamentaria se ha liberado por completo de cualquier tendencia interna a rendir culto a las imágenes, culto que aquí aparece directamente unido a la veneración de las imágenes de los dioses extranjeros. Y, una vez más, esto ocurre en una época en que Israel está sufriendo la humillación más profunda y viviendo en un entorno que da culto a las imágenes.

En una ampliación de los discursos introductorios deuteronómicos (Dt 4) encontramos una reflexión sobre el motivo intrínseco de la prohibición de las imágenes. Es significativo que este pasaje no comienza aludiendo a la naturaleza oculta de Yahvé, sino que se centra en la experiencia de la revelación inicial. El pueblo que estuvo en presencia de Yahvé al pie del monte de Dios no vio ninguna figura de Yahvé, sino que oyó simplemente su voz que salía del fuego. Por eso no debe hacerse figuras esculpidas *(paesael tᵉmūnat kol saemael)*, imágenes *(tabnīt)* de varón o hembra, imágenes (aquí se parafrasea el texto de Ex 20,4) de aves, reptiles o peces (4,16-18). La fórmula antepuesta al Libro de la Alianza parece contener una argumentación semejante: en Ex 20,22, antes de la prohibición, se indica que Yahvé ha hablado desde el cielo.

Dt 4 contrapone la ilicitud de las imágenes visibles a la licitud de la palabra audible. Ante tal antítesis cabe preguntar si el hombre no podría adueñarse también de la palabra externa, sobre todo del nombre de Dios, y disponer de ella con autonomía. El decálogo, en cuyo prólogo manifiesta Yahvé su nombre, sale al paso de tal eventualidad en la tercera cláusula (Ex 20,7): «No pronunciarás el nombre de Yahvé, tu Dios, en vano *(laššaw')*». Esta prohibición, que permite tácitamente emplear en el lugar apropiado el nombre de Yahvé para alabar a Dios y pedirle ayuda, quiere evitar cualquier abuso. Así, pues, en el mandamiento de Yahvé:

1) Se prohíbe decididamente toda clase de magia. Entre las

prácticas rechazadas en Dt 18,10-12 hay que incluir el abuso del nombre de Yahvé.

2) Lv 24,10-23 explica en un relato edificante, al que se ha añadido una instrucción legal (vv. 15-22), cómo un blasfemo que «lesiona» *(nqb)* el nombre Yahvé debe ser apedreado por la comunidad. Entre los abusos del nombre de Yahvé figura:

3) el perjurio en nombre de Yahvé, prohibido en Lv 19,12 (Sal 24,4).

4) ¿Hay que mencionar en este contexto la profanación del nombre de Yahvé que, según Ez 36,20, lleva a cabo Israel cuando, siendo el pueblo de Yahvé, deshonra con su comportamiento y con la consiguiente catástrofe el nombre de su Dios entre los pueblos paganos? Este hecho trasciende indudablemente el significado inmediato del tercer mandamiento. Pero permite descubrir una última dimensión del peligro a que se ha expuesto Yahvé al confiar su nombre a los hombres.

Por respeto a este precepto, en los últimos tiempos del AT se renunció totalmente a pronunciar el nombre de Yahvé (cf. *supra,* página 15). Pero cabe preguntar si tal práctica no implica renunciar también a la misericordiosa concesión del preámbulo del decálogo. La comunidad neotestamentaria, que en el nombre del Hijo ha conocido de forma nueva el del Padre, considera otra vez como un privilegio la facultad de invocar al Padre «en nombre de Jesucristo».

W. Zimmerli, *Das zweite Gebot,* en *Hom. A. Bertholet* (1950) 550-563 = *Gottes Offenbarung* (ThB 19; ²1969) 234-248; K. H. Bernhardt, *Gott und Bild* (1956); W. Zimmerli, *Das Bilderverbot in der Geschichte des alten Israel,* en *Schalom, Studien zu Glaube und Geschichte Israels* (1971) 86-96.

4. *El mandamiento sobre el culto y los ritos*

La fe veterotestamentaria vive ante un Dios que no quiere compartir la adoración con otros dioses ni permite que los hombres lo «manejen» sirviéndose de las imágenes o del nombre que les ha revelado. Pero no lo hace en una espiritualidad desencarnada, sino en una vida que tiene sus formas litúrgicas concretas. Y cree que también el ordenamiento del culto está sujeto a un mandamiento de Dios.

Pero también aquí pueden observarse dos aspectos:

1) Las formas en que la fe veterotestamentaria rinde culto

a su Dios no han bajado directamente del cielo. Junto al acervo más antiguo que llevaron consigo las tribus que penetraron en Canaán hay formas procedentes del entorno en que se asentaron.

2) También la vida litúrgica de Israel se desarrolla en una historia en la que van desapareciendo ciertos aspectos antiguos, al tiempo que aparecen matices nuevos. Aquí no podemos ofrecer una historia completa del culto veterotestamentario (tema que H. J. Kraus estudia ampliamente en la obra que citamos en la bibliografía). Pero una teología del AT debe prestar atención a la forma en que la fe veterotestamentaria escucha el mandamiento de Dios en sus normas litúrgicas. Nosotros analizaremos tres temas: el sábado, las fiestas de Israel y los preceptos rituales.

1. *Del sábado,* día de descanso tras seis días de trabajo, hemos hablado ya (cf. cap. I, ap. 4) al analizar el relato de la creación de P. Allí era el día de descanso de Dios tras la conclusión de la obra ingente de la creación. En dicho pasaje no se alude al «precepto del sábado» para el hombre. Tal precepto ocupa el cuarto lugar del decálogo, donde aparece como un mandamiento impuesto a Israel por Yahvé. Lo menciona ya el Libro de la Alianza (Ex 23,12; cf. también Ex 34,21), así como el Código de Santidad (Lv 19,3; 23,3; 26,2). P lo une (Ex 31,12-17; cf. 35,1-3) más estrechamente a la introducción del culto en Israel, hasta el extremo de que, según el v. 13, Yahvé dice de él que «es la señal convenida entre yo y vosotros, por todas vuestras generaciones, por la que conoceréis que yo os santifico» (cf. también el v. 17). Ez 20 utiliza en el v. 12 una fórmula muy semejante y en el v. 20 una paráfrasis libre: «Para que se sepa que yo soy Yahvé, vuestro Dios». Esta paráfrasis pone de manifiesto que el sábado se interpreta como un signo especial de la segregación (santificante) de Israel, el cual manifiesta su condición de pueblo de Dios observando el sábado.

Los orígenes del sábado no pueden establecerse con seguridad. Se ha aludido a analogías con hemerologías babilónicas, en las que los días 1, 7, 15, 21 y 28 de cada mes eran considerados como días nefastos en los que no debía emprenderse ninguna empresa importante (AOT[2] 329). Estos días se caracterizan por su vinculación a las fases de la luna y por su condición de nefastos. Lo primero es válido también para el día 15 del mes lunar, que era objeto de particular observancia bajo el nombre de *šabattu.* Meinhold ha sostenido que el sábado fue originariamente un día de «luna llena», aduciendo que a veces aparece en paralelismo con el novilunio (Am 8,5, etc.). Jenni piensa en un día de mercado. Kraus lo

deriva del modelo originario de las semanas festivas de la Pascua-Azimos y la fiesta de las Chozas (cf. *infra)*. Tal como aparece en el AT, el sábado se caracteriza por su completa independencia del período lunar y por la ausencia de cualquier rasgo de día nefasto. La importancia del sábado, cuya celebración se efectúa al margen de cualquier santuario y absteniéndose de trabajar, va aumentando con el paso del tiempo.

El sábado veterotestamentario implica consagrar a Yahvé el séptimo día de cada semana y, de este modo, representa una forma de honrar al Señor de todo el tiempo con una especie de «tiempo muerto». En el propio AT encontramos dos razones explícitas de ese «tiempo muerto». La formulación del decálogo de Dt 5,12-15 fundamenta el descanso de modo final: «Para que descansen como tú el esclavo y la esclava. Recuerda que fuiste esclavo en Egipto y que te sacó de allí Yahvé, tu Dios, con mano fuerte y brazo extendido. Por eso te manda Yahvé, tu Dios, guardar el día del sábado». La referencia a los esclavos da aquí, y en Ex 23,12, una motivación social al sábado. Para fundamentar la consideración con los esclavos se recuerda que los israelitas trabajaron como siervos en Egipto. La práctica del descanso sabático está presidida por el recuerdo del Dios que liberó a sus siervos. Ese recuerdo debe llevar a los descendientes de los liberados por Yahvé a tener consideración con quienes sufren junto a ellos el peso de un trabajo oneroso. En cambio, la fórmula del decálogo de Ex 20 está en conexión con el relato sacerdotal sobre la creación, el cual presenta el sábado como el día de descanso del Creador. Con la observancia del sábado, Israel comparte el privilegio del descanso del propio Creador. De este modo pasa a ser un pueblo especial dentro de la creación de Yahvé, un pueblo unido singularmente a Yahvé o, como se lee en Ex 31,13 y Ez 20,12, «santificado» por él. El don privilegiado de la institución del sábado, que siempre puede recibirse gozosamente de la mano de Yahvé, como se desprende de Ex 16,29 (Yahvé «da» el sábado), adopta inesperadamente el aspecto de un precepto severo cuya violación se castiga con la muerte (Ex 31,14; cf. Nm 15,32-36).

2. Junto al sábado, que se celebra a lo largo de todo el año y no guarda relación con el curso de la naturaleza, encontramos el ordenamiento de determinadas *fiestas*. En los primeros tiempos, Israel introduce con toda libertad un día de fiesta —por ejemplo, para celebrar una victoria (1 Sm 18,6s)— o un día de penitencia cuando el país está amenazado por los enemigos (1 Sm 7,5s; Jr 36, 9) o por la sequía (Jr 14). Pero conoce también las fiestas perió-

dicas, que giran en torno a las cosechas y, por tanto, deben considerarse como fiestas originarias de los habitantes de Canaán. Los más antiguos calendarios litúrgicos, Ex 23,14-17; 34,18-23 (aquí se incluye también el sábado, que en 23,12 aparece separado) y Dt 16,1-17, enumeran tres fiestas en que los varones deben acudir al santuario: *a)* la fiesta de los Panes Azimos *(ḥag hammaṣṣōt); b)* la fiesta de la Siega del Trigo *(ḥag haqqāṣir),* que en Ex 34,22 recibe el nombre de fiesta de las Semanas *(ḥag šābū ʿōt); c)* la fiesta de la Recolección *(ḥag hā ʾāsīf),* llamada más tarde fiesta de las Chozas *(ḥag hassukōt:* Dt 16,13).

El origen agrícola de estas fiestas es patente. Prueba de ello es que en la fiesta de las *Maṣṣôt* se prescribe comer pan ázimo durante siete días, es decir, separar claramente la nueva cosecha de cebada, recién recolectada, del grano del año anterior, que debería emplearse como levadura. Sobre la fiesta de la recolección del trigo prescribe expresamente Ex 23,16 que se ofrezcan «las primicias de lo que haya producido tu semilla en los campos» (34,22 precisa todavía más: «las primicias de la siega del trigo»). Y la fiesta de la Recolección gira en torno a la vendimia. En los primeros tiempos era la fiesta más importante del año. Jue 21,19, que narra el rapto de las hijas de Silo por los benjaminitas en el baile de los viñedos, la designa simplemente como «la fiesta de Yahvé» *(ḥag yawāēh).* 1 Re 12,32 muestra que, en épocas posteriores, la fiesta se celebraba en el Reino del Norte algo más tarde que en el del Sur. Pero al principio no tenía una fecha fija en el calendario, sino que su celebración dependía de la marcha de la cosecha en cada año.

Es característico de la fe veterotestamentaria el hecho de que, a lo largo de la historia de Israel, no sólo se introdujeron elementos nuevos en el antiguo calendario litúrgico cananeo, sino que también la motivación interna experimentó cambios de acento. El examen de la oración de los campesinos que llevan al santuario los frutos de su cosecha (Dt 26) muestra la dirección de tales cambios. Aquí ya no ocupan el centro la cosecha y la fertilidad de la tierra, que ahora se consideran como dones de Yahvé, Dios de Israel (cf. cap. II, ap. 2), sino el Dios que sacó de Egipto a Israel.

Este aspecto aparece con especial claridad en la primera de las tres fiestas, que en una época posterior pasa a ser la más importante y en el NT aparece como la gran fiesta de la peregrinación a Jerusalén (Jesús, Pablo). En una época muy temprana, dicha fiesta se unió con la Pascua, práctica de origen pastoril, sin duda anterior a la conquista. Según Rost se trata de un rito apotropaico

que protege a los rebaños y aleja de ellos a los poderes maléficos de la peste mediante el sacrificio de un animal y una determinada impregnación con sangre en el momento en que los seminómadas se van a poner en camino en busca de nuevos pastos para el ganado. Desde el punto de vista histórico es imposible precisar cómo se unió esta práctica con la salida de los grupos que huyeron de Egipto. En todo caso, la unción de las jambas con sangre (Ex 12,7.22) y el hecho de llevar el traje de caminante (v. 11) estarán luego estrechamente unidos con el recuerdo de la salida de Egipto, en la que Yahvé, por medio de su ángel exterminador, hirió a los primogénitos de Egipto, al tiempo que respetó a Israel y le posibilitó la partida. La unión del rito de la Pascua con la semana de los panes ázimos pudo obedecer a la proximidad de las fechas que el calendario asignaba a las dos prácticas. Pero es característico de la fe veterotestamentaria que en esa unión siga apareciendo en primer plano la referencia a la liberación histórica de la servidumbre que Israel sufrió en Egipto. También la práctica de comer panes ázimos se interpreta ahora a la luz de ese contexto. Hubo que salir de Egipto tan precipitadamente que las mujeres de los israelitas, que acababan de preparar la masa para el pan, pero que aún no le habían dejado fermentar, lo sacaron sin fermentar (Ex 12,34), de suerte que Israel comió panes ázimos durante la marcha. El rito nocturno de la Pascua, en el que se sacrifica un animal y se utiliza su sangre para la aspersión, pasa a constituir el acto de entrada en la semana de los panes sin levadura. En el texto actual de Dt 16 aparece ya plenamente realizada la fusión de las dos celebraciones. 2 Re 23,21-23 muestra que la Pascua (también en lo tocante al nombre se impone este rito), celebrada en el santuario central de Jerusalén, pasa a ser la fiesta característica de la reforma de Josías. Pero la legislación posexílica de P (Ex 12,1-20) pone de manifiesto que la antigua práctica de celebrar la Pascua en familia no desapareció con la centralización. Según el relato de los sinópticos, Jesús celebra la Pascua en Jerusalén, pero no en el templo, sino compartiendo su mesa con el círculo de los discípulos, como solían hacer las familias.

Menos clara es la transformación de la gran fiesta de otoño. Algunos autores suponen que la costumbre de alojarse en chozas constituyó desde el principio un elemento de esta fiesta, mientras que Kraus ha propuesto la hipótesis de que inicialmente había una fiesta de las chozas independiente, que luego se unió con la fiesta de otoño. La orientación histórico-salvífica predomina claramente en Lv 23,39-43, donde se prescribe a Israel habitar en chozas du-

rante siete días «para que sepan vuestras futuras generaciones que yo hice habitar a los israelitas en chozas cuando los saqué de Egipto». En lugar de la referencia a la recolección de los frutos, que según Lv 23,40 son un elemento integrante de la fiesta y que los judíos actuales cuelgan de las cabañas de ramas, encontramos una vez más la evocación del acontecimiento inicial, el recuerdo de que Israel vivió en chozas en el desierto, pese a que no es fácil compaginar las ramas verdes y los frutos de los árboles con la marcha por el árido desierto.

«La fiesta de las Semanas», que se celebra siete semanas después de la Pascua, es decir, el día quincuagésimo (de ahí el nombre de «Pentecostés»: Hch 2,1) contando con la fecha del comienzo, no fue sometida a una clara historización hasta después del exilio, a no ser que quiera verse en la datación de Ex 19,1 (P) un primer paso en ese sentido. Aquí se celebró en recuerdo de la revelación del Sinaí.

Todos estos datos reflejan el vigor con que la fe en Yahvé, el Dios de la salida de Egipto, ha logrado plasmarse en el calendario litúrgico de Israel, incluso en los casos en que éste estaba originariamente estructurado de acuerdo con creencias diferentes. El hecho puede comprobarse negativamente con el dato de que las fiestas relacionadas con el curso de los astros, que en el entorno de Israel ocupaban sin duda un puesto importante, pasan a un plano secundario en el calendario litúrgico del pueblo elegido. Esta afirmación es válida para los novilunios, que según 1 Sm 20,5s son días de fiesta en la época de Saúl y de David y de los que todavía hay indicios en los preceptos rituales de Ez 46,1ss y Nm 28,11ss. Es válida igualmente para el año nuevo, que en Babilonia, por ejemplo, llegó a constituir una fiesta importantísima en la que se daban la mano el rey divino y el terreno y se determinaba el destino del año en el consejo de los dioses reunidos en la capital del país. En contra de la tesis de Mowinckel, esta fiesta —al margen de la importancia que en algunas épocas pudiera tener en la corte real de Jerusalén— no llegó a ocupar un puesto importante en el calendario litúrgico de Israel. En Nm 29,1-6 se prescribe ofrecer sacrificios y tocar las trompetas el día primero del mes séptimo, fecha de otoño en que comenzaba el antiguo año israelita. También en Lv 23,24s se habla de reuniones litúrgicas y toque de trompetas. El pasaje de Lv 25,9 (Ez 40,1) parece indicar el décimo día del mes séptimo como fecha del comienzo del año. Pero la importancia de esta fecha del año natural es muy inferior a la de las grandes fiestas anuales y no debemos pasar por alto el he-

cho de que el pueblo que Yahvé sacó de Egipto jamás recogió en su calendario litúrgico una fiesta de la muerte y resurrección de su Dios ni una conmemoración de los desposorios de la divinidad. Y no faltaron tentaciones en este sentido, como puede comprobarse leyendo Ez 8,14 y el canto de arrepentimiento de Os 6,1s.

En cambio, después del destierro el calendario litúrgico de Israel otorga un puesto importante al día la Expiación *(yōm hakkippūrīm;* cf. Lv 23,27-32; 25,9; Nm 28,7-11), del que se habla detenidamente en Lv 16. Ciertos elementos rituales antiguos, que tal vez estuvieron originariamente en conexión con la purificación del santuario y de los sacerdotes, se unen aquí en una gran fiesta de la comunidad. En dicha fiesta, el sumo sacerdote impetra la expiación de los pecados del año anterior en beneficio del pueblo, que se mortifica mediante un ayuno muy estricto. El chivo expiatorio, cargado con los pecados de la comunidad, es enviado al desierto, al demonio Azazel. De este modo se liberan del pecado el santuario, los sacerdotes y el pueblo. La creciente importancia de esta celebración guarda relación con el hecho de que, después del destierro, se tiene más conciencia de que el pueblo está necesitado de expiación. El ritual del gran día de la Expiación permite a Israel experimentar con toda viveza, en el ámbito sacerdotal y litúrgico, el propósito misericordioso de Dios de perdonar al pueblo pecador. Más adelante (cap. V, ap. 3) hablaremos de la crisis a que obedeció esta evolución.

La fiesta de los *Purim,* que tiene en el libro de Ester su primer testimonio veterotestamentario, es de origen desconocido. Surgió en la diáspora oriental y sobre la base de prácticas paganas. Para una teología del AT, lo único importante es que, una vez más, la fiesta tiene como base una gesta de salvación, por más que ésta se narre en tono legendario y sólo la enigmática alusión a una «ayuda de otra parte» (4,14) haga referencia al auxilio del Dios de Israel. El nombre de la fiesta deriva del acádico *pur,* «suerte», como se explica en Est 3,7 y 9,24. En esta fiesta se celebra el día elegido por suertes, primero para la perdición y luego para la salvación del judaísmo de la diáspora.

Las grandes fiestas congregan a la comunidad en el santuario. Según las prescripciones de P, exigen sacrificios especiales. Con la entrega de los diezmos y primicias, los miembros de la comunidad han contribuido a ello en distinta medida a lo largo de la historia. En el cumplimiento de los «votos» *(nēdaer/naedaer)* y en las ofrendas voluntarias *(nᵉdābāh)* está garantizada la libertad del donante. Lv 1-7 (P) distingue con precisión las clases de

sacrificios, entre los que destacan el holocausto *('ōlāh)*, la ofrenda de alimentos *(minḥah)*, el *zaebaḥ* o *zaebaḥ šᵉlāmīm*, el «sacrificio por el pecado» *(ḥaṭṭa't)* y el sacrificio por la culpa *('āšām)*. Estos dos últimos son especialmente importantes en la época posexílica. Sobre ello, cf. p. 172.

3. Pero el mandamiento de Yahvé tiene exigencias más directas para los distintos miembros del pueblo de Dios en su comportamiento diario ante el Santo. Ya hemos hablado (cf. pp. 103ss) de la misión del sacerdote con respecto a la ley. Tal misión incluye no sólo custodiar lo sagrado, el ámbito de la inaccesibilidad determinado por la presencia de Yahvé, y su separación de lo «común» y «profano», sino también vigilar las fronteras entre lo impuro, que debe ser evitado por el hombre y, en cierto sentido, tiene una carga negativa de fuerzas peligrosas, y lo puro, que puede ser usado por el hombre. Cf. página 106. Este es el mundo de los preceptos rituales.

Es especialmente contaminante la esfera de la muerte (Nm 19), de las secreciones sexuales (Lv 15), de la lepra, que contagia al prójimo (Lv 13), y de los excrementos humanos (Dt 23,12-14; Ez 4,12b.14s). Pero también los animales terrestres, los peces y las aves están sujetos a la distinción entre lo puro y lo impuro. En Dt 14 y Lv 11 encontramos listas de animales terrestres, aves y peces puros —es decir, que pueden emplearse como alimentos— e impuros —es decir, que no pueden comerse—. Si las esferas enumeradas al principio pueden establecerse con facilidad estudiando los fenómenos análogos de otras religiones, no ocurre lo mismo con las listas de animales impuros. Aquí pueden haber influido ciertos factores históricos, por ejemplo, el distanciamiento de determinadas prácticas de la población que se encontraba ya en el país. Por Ugarit sabemos que el cerdo era muy importante entre los seguidores de Baal. La «execración» de la carne de este animal pudo tener su origen en el deseo expreso de Israel de distanciarse de Canaán, del mismo modo que la Iglesia cristiana prohibió comer carne de caballo, animal sagrado para los germanos. Pero el examen de las explicaciones contenidas en las listas citadas no permite descubrir ya vestigio alguno de tales motivaciones. Dichas listas emplean como criterios de juicio, de forma aséptica y, a veces, poco acertada (Lv 11,6 enumera la liebre entre los rumiantes), determinadas categorías: rumiantes, no rumiantes; de pezuña partida o entera; provistos de escamas y aletas. Jamás se explica por qué se emplean precisamente esos criterios. Así, el abstenerse de los animales impuros enumerados en las listas constituye un

acto de obediencia que no se basa en una motivación interna de tipo racional. Cuando se observan las limitaciones mencionadas y se cumplen las normas de pureza, se cumple el mandamiento que el sacerdote ha descubierto y explica en su instrucción; al hacerlo, se manifiesta el respeto al orden establecido por Yahvé.

De todos modos, en el propio AT se observa también que ciertos elementos de estas prácticas de pureza ritual pueden servir para expresar otra concepción del pecado. Así, según Dt 21,1ss, el lugar contaminado por la sangre de un asesinado por mano desconocida debe purificarse mediante un determinado rito de sacrificio. Pero la purificación exige también recitar una plegaria en la que se pide el perdón de forma personal y se suplica a Yahvé que otorgue la purificación. En Sal 51,9 la práctica de la purificación con el hisopo se transforma en imagen del perdón de la culpa, que se pide a Yahvé en una plegaria personal. Pero son sobre todo los grandes profetas escritores quienes introducen las prácticas rituales en la esfera de la responsabilidad personal en las relaciones interhumanas (cf., por ejemplo, Is 1,15-17).

Hay dos preceptos rituales que, por su importancia para la fe veterotestamentaria, merecen especial atención. En el marco de las instrucciones que se dan a Noé después del diluvio, Gn 9,4 prohíbe severamente comer la sangre de los animales. En el trasfondo de esta prohibición se halla probablemente la práctica, muy frecuente en la historia de las religiones, de comer o beber sangre para aumentar el propio poder. El mismo AT recoge la creencia de que la fortaleza reside en la sangre cuando en Lv 17,11 afirma: «La fuerza vital del animal está en la sangre». Pero la fe de Israel rechaza categóricamente la práctica de ingerir sangre. Tal prohibición se plasma ritualmente en el uso de degollar a los animales para desangrarlos. Esta forma de sacrificar los animales debe recordar siempre que el hombre no es el dueño de la vida, sino que ha de reconocer constantemente el poder superior de Dios. De todos modos, el propio Yahvé dice en Lv 17,11: «Yo os la he dado (la sangre) para el altar, para expiar por vuestras vidas, pues la sangre expía por la fuerza vital» inherente a ella, con lo cual devuelve graciosamente al hombre el poder que se había reservado para sí.

Conviene advertir que Gn 9,5s añade a dicha prohibición la de derramar sangre humana. Sobre la protección de la vida humana hablaremos en el apartado siguiente. Aquí basta constatar que para el legislador sacerdotal el mandamiento ritual sobre la «sangre» se halla íntimamente relacionado con el precepto de res-

petar la vida del prójimo. La dura polémica del profeta sacerdotal Ezequiel (22,1ss) contra la «ciudad sanguinaria» (Jerusalén) muestra la amplitud que puede alcanzar el derecho sobre los delitos de sangre en la esfera humana.

El otro precepto ritual que conviene mencionar es el de la circuncisión.

También en este caso nos encontramos con una práctica muy extendida en la historia de las religiones. La circuncisión es, en este ámbito, un «rito de tránsito» y, como tal, tiende a garantizar la fecundidad del hombre. Por eso suele administrarse como rito de iniciación en el momento en que el joven llega a la pubertad. Israel comparte inicialmente esta práctica con los pueblos de su entorno. El incircunciso (entre los vecinos de Israel, los filisteos no conocían la circuncisión) es considerado impuro desde el punto de vista ritual.

El AT expone los fundamentos de la circuncisión en dos pasajes distintos, con notables divergencias. En Ex 4,24-26 se narra el episodio en que Yahvé sale durante la noche al encuentro de Moisés, que retorna de Madián a Egipto, e intenta matarlo. Sólo la presencia de ánimo de Séfora, esposa de Moisés, que circuncida a su hijo con un cuchillo (arcaico) de sílice y aplica el prepucio a las partes de su marido, salva la vida de éste. Aquí no se impone expresamente el precepto de la circuncisión. Pero no es casual que se haya situado en la época de Moisés un episodio tan poco acorde con el contexto, según el cual Yahvé está a punto de sacar de Egipto a Israel por medio de Moisés. El pasaje, singularmente esquemático e indescifrable en algunos aspectos, presenta la circuncisión como un rito de protección. Se ha eliminado la idea de garantizar la fecundidad. También resulta extraño el hecho de que, según el texto actual, Séfora no circuncida a Moisés, al que llama su «marido de sangre», sino al niño.

El relato de P sobre la introducción de la circuncisión está mucho más elaborado. Como ya hemos indicado, en Gn 17 la circuncisión se halla unida a la alianza de Abrahán y constituye un signo que hace visible dicha alianza en el cuerpo de quienes pertenecen a ella. Si analizamos desde esta perspectiva el significado de la circuncisión en la historia de las religiones, advertiremos dos diferencias importantes:

1) Por mandato expreso de Yahvé, la circuncisión debe hacerse en la primera infancia, concretamente a los siete días del nacimiento. Por tanto, ha dejado de formar parte del rito de iniciación de la pubertad.

2) En cambio, ha pasado a constituir un rito de entrada de naturaleza totalmente distinta. Es un signo sacramental y prenda de la promesa de Yahvé a Abrahán y su descendencia. El pasaje no explica por qué se ha elegido para eso la forma concreta de la circuncisión. Es posible que haya continuado influyendo la idea de la pureza, como puede deducirse de Jos 5,1ss, donde se relata la circuncisión del pueblo que va a entrar en la tierra prometida. Pero el distanciamiento de lo natural y vital y la atención a lo histórico y a la idea de elección son evidentes.

La circuncisión tiene en P más importancia que en Ex 4,24-26. No es un rito como los demás, sino que constituye el signo específico de la pertenencia al pueblo de Yahvé. Esta elevación al rango de signo de la alianza, al igual que la elevación del precepto del sábado a la categoría de signo de santificación (es decir, de que Yahvé se ha apropiado de Israel), se debió probablemente al reto histórico de la época del exilio, en la que el pueblo se hallaba sin templo, sin culto y sin hogar. El sábado y la circuncisión podían servir de signos para confesar la fe en un entorno extraño a un pueblo privado de su templo y alejado de su tierra.

Sobre el significado de la circuncisión en P puede decirse algo semejante a lo dicho sobre la significación del sábado. También en la circuncisión constituyen una unidad el don y el precepto. La circuncisión es signo de gracia porque abre el acceso a las grandes promesas hechas a Abrahán en cuanto representante del pueblo del que Yahvé quiere ser Dios. Pero al mismo tiempo Gn 17,14 enuncia la fórmula de anatema, perceptible también en Ex 31,14, según la cual debe ser apartado del círculo de sus parientes quien no recibe la circuncisión como ha ordenado Yahvé.

También en el caso de la circuncisión, el rito realizado en la carne se empleó luego como imagen de la renovación que había de efectuar Yahvé en los corazones (cf. Jr 4,4; 9,24; Dt 10,16; 30,6; Lv 26,41; Ex 6,12, así como H. J. Hermisson).

H. J. Kraus, *Gottesdienst in Israel* ([2]1962); B. Landsberger, *Der kultische Kalender der Babylonier und Assyrer* (1915); J. Meinhold, *Zur Sabbathfrage:* ZAW 48 (1930) 121-138; E. Jenni, *Die theologische Begründung des Sabbatgebotes im AT* (1956); L. Rost, *Weidewechsel und altisraelitischer Festkalender* ZDPV 66 (1943) 205-216 = *Das kleine Credo* (1965) 101-112; A. Alt, *Zelte und Hütten,* en *Hom. F. Nötscher* (1950) 16-25 = *Kleine Schriften* III (1959) 233-242; S. Mowinckel, *Psalmenstudien* II. *Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie* (1922); H. J. Hermisson, *Sprache und Ritus im altisraelitischen Kult* (WMANT 19; 1965).

5. *El mandamiento de Yahvé sobre el trato con los hombres y sus bienes*

Yahvé hizo de Israel su pueblo. No sólo lo separó de su entorno mediante signos litúrgicos y rituales, sino que, como muestra ya la antigua colección jurídica del Libro de la Alianza, sometió a su voluntad toda la vida del mismo, incluidas las relaciones intrahumanas y el trato con los bienes materiales. Los grandes profetas preexílicos son los duros acusadores de un pueblo que piensa que agrada a Yahvé por el mero hecho de observar los signos litúrgicos e ignora los preceptos divinos en el trato con sus semejantes y con los bienes materiales.

1. En esa amplia serie de preceptos que es el decálogo, los mandamientos sobre el trato con los hombres y sus bienes están unidos, sin solución de continuidad, a los cuatro preceptos religioso-cultuales en sentido estricto. No hay ningún indicio que permita separarlos en las «dos tablas». También en Lv, tras el precepto del sábado, y en íntima unión con él, aparece el mandamiento de «honrar padre y madre». En este mandamiento se tiene presente la sucesión histórica de las generaciones. Puesto que se incluye también a la madre (que en Lv 19,3 aparece, incluso, en primer lugar), no basta aludir aquí al sistema patriarcal. En este precepto, sobre el que el AT vuelve a menudo con particular insistencia, se refleja más bien el carácter histórico de la actitud veterotestamentaria. Cada ser humano tiene un origen irreversible. No se ha dado la existencia, sino que la ha recibido. Por eso debe respetar siempre a quienes le han transmitido la vida.

Quien golpea o maldice (¿desprecia?) a su padre o a su madre comete un delito que merece la muerte (Ex 21,15.17). Tal pecado aparece en el decálogo de maldiciones de Dt 27,16. Constituye un delito mortal característico de Jerusalén, la ciudad sanguinaria (Ez 22,7). Dt 21,18-21 ordena lapidar, tras acusarlo ante los ancianos de la ciudad, al hijo obstinado que no obedece a su padre y a su madre. Por otro lado, no debemos pasar por alto que este mandamiento es el único del decálogo que lleva aneja una promesa (Ef 6,2s). Se promete poseer la tierra a quienes respeten esa orden de Yahvé.

Si alguien cree que todo esto no constituye, a fin de cuentas, más que una glorificación de la familia, debe examinar Dt 13,7-12, donde no se nombre al padre y a la madre, pero sí al hermano y al hijo, a la hija y a la esposa. Cuando éstos inducen a dar culto a dioses extranjeros, hay que olvidar las consideraciones con la fa-

milia y ejecutar la pena de muerte con todo rigor. No es erróneo subordinar el mandamiento de honrar a los padres al primer mandamiento, como en el NT hace Jesús en otro contexto: «El que ama a su padre y a su madre más que a mí, no es digno de mí» (Mt 10,37). Por encima de la serie de generaciones de los padres terrenos se encuentra el Señor y dador de toda vida, que prohíbe absolutizar cualquier autoridad humana.

2. Algo semejante se puede afirmar en torno al precepto «no matarás», con el que Yahvé protege contra todo ataque arbitrario la vida otorgada por él.

El verbo utilizado en Ex 20,13 *(rṣḥ)* no es el término habitual para designar el acto de «matar», sino que significa un ataque injusto y perverso contra la vida del otro (Stamm). El AT vela con gran solicitud por la vida del hombre, que es un bien otorgado a éste. En los preceptos de Noé, la prohibición de derramar sangre humana se basa en que el hombre es imagen de Dios. En Gn 9,6 una doble terna en forma de artístico quiasmo subraya la orden de Dios: «Si uno derrama la sangre de un hombre, otro hombre derramará la suya». Ex 21,12 enumera la muerte de un ser humano entre los crímenes merecedores de la pena capital. Cf. también en Lv 24,17.21b. Según Dt 21,1-9, en caso de asesinato no expiable hay que someter el lugar afectado a una purificación especial. Ni siquiera el autor involuntario de una muerte puede ser declarado inocente por los hombres. En ese caso, el mismo Yahvé pone las manos sobre él concediéndole asilo en su altar. Entre las detalladas normas sobre la práctica del derecho de asilo (Nm 35,9ss; Dt 19,1-13; Jos 20), que tratan también de impedir los abusos de ese derecho, aparece en Nm 35,25.28 (P) la sorprendente cláusula de que el autor involuntario de una muerte debe permanecer en el lugar de asilo hasta la muerte del sumo sacerdote ungido con el óleo consagrado. Tras esta norma late la idea de que el sumo sacerdote expía con su muerte la sangre derramada por el asilado.

También interpretaría erróneamente este precepto quien viera en él la idea de la absoluta santidad de la vida humana. Lo que se protege no es la vida en sí, sino la vida otorgada al hombre por Yahvé. El hecho de que ni la guerra de Yahvé, en la que Israel ataca a sus enemigos, ni la ejecución de un culpable en cumplimiento de una sentencia planteen en el AT el más mínimo problema nos indica que la fe veterotestamentaria honra en la vida del hombre la mano de Dios, cuya voluntad reside en conservar a Israel frente a sus enemigos y en salvaguardar el orden jurídico instaurado por él por encima de la vida humana. Unicamente en la

entrega voluntaria del justo por el pecador, a cuya luz comienza a constituir también un problema la guerra y la pena de muerte, vislumbra vagamente el AT en Is 53 algo que está por llegar.

3. Otro mandamiento del decálogo prohíbe violar el matrimonio ajeno. En el terreno de la moral sexual, Israel adquiere muy pronto conciencia de las diferencias que lo separan de Canaán. A propósito del uso responsable de la sexualidad se emplean desde muy antiguo las expresiones «esto es una necedad en Israel», «esto no se hace en Israel» (cf. p. 48).

En los círculos sacerdotales, el adulterio se considera ante todo bajo la categoría de impureza (cultual): Ez 18,6; 22,11. En Lv 18 y 20 se habla detenidamente de las relaciones sexuales prohibidas (Elliger). Gn 38 presupone ya la pena de muerte para el adulterio. El matrimonio se constituye por los esponsales (Dt 22,23s). El AT no conoce el precepto de la monogamia. Ez 23 llega a hablar, en una serie de imágenes, del matrimonio de Yahvé con dos mujeres. Tampoco está prohibido repudiar a la mujer casada. Dt 24,1-4 ordena dar a la repudiada sin culpa un libelo de separación que significa una protección jurídica. Pero están prohibidas unas nuevas nupcias entre los cónyuges separados de ese modo. El mandamiento veterotestamentario prohíbe severamente la homosexualidad y la bestialidad (Lv 18,22s; 20,13.15s). Con igual severidad condena, particularmente desde Oseas y el Deuteronomio, la prostitución cultual de signo religioso, que en Canaán guardaba relación con los «desposorios sagrados de la divinidad». Pero estas prohibiciones no obedecen a una actitud hostil frente al cuerpo, sino que se formulan sobre el trasfondo de una serena aceptación del cuerpo y la sexualidad humana. El AT es en este terreno espontáneamente «mundano», pero sabe que también en este aspecto es el mundo criatura de Yahvé y tiene el hombre que dar cuenta de su conducta a Dios (cf. *supra,* cap. I, ap. 4).

4. El decálogo habla del comportamiento con respecto a la propiedad ajena en las cláusulas octava y décima (Ex 20,15.17; Dt 5,19.21).

Herrmann ha mostrado que, en el «no codiciar» de la última cláusula del decálogo, *ḥmd* no designa primariamente la «codicia» interna, sino las maquinaciones injustas que pueden llevar a adueñarse de la propiedad ajena por senderos tortuosos; cf., por ejemplo, la conducta de Jezabel en 1 Re 21. La fórmula deuteronómica añade la alusión al comportamiento interno mediante el uso del verbo *'wh.*

También en este caso cometería un grave error quien preten-

diera extraer del precepto la idea de la «intangibilidad de la propiedad privada». Tras la protección divina de los bienes ajenos late la idea de que el otro ha recibido los bienes de Dios, y no es lícito atentar contra la distribución realizada por Yahvé. Pero el derecho de propiedad tiene también ciertos límites, como ponen de relieve los profetas cuando en las malaventuranzas de Is 5,8 y Miq 2,1ss critican con dureza a los compradores de tierras que «añaden casas a casas y juntan campos con campos, hasta no dejar sitio y vivir ellos solos en medio del país». Tal conducta constituye un atentado contra la distribución hecha por Dios, el cual quiere que cada miembro del pueblo tenga su casa y su parcela. Por eso se anuncia una intervención de Dios que destrozará a esa impía propiedad privada. En este contexto debe situarse la ley del año jubilar de Lv 25, sea cual fuere la época en que surgió y la forma en que llegó a ponerse en práctica. Tal ley constituye un detallado reglamento jurídico en el que se prescribe que cada cincuenta años vuelvan a su dueño anterior las tierras enajenadas por necesidad durante ese período y que se cancele la esclavitud por deudas, de modo que cada uno recupere lo que le había asignado Yahvé.

5. El noveno precepto del decálogo alude al ámbito jurídico. Cuando prohíbe el «falso testimonio» destaca en la administración de la justicia un elemento imprescindible para el correcto ejercicio de la misma. Para poder establecer realmente en un procedimiento judicial el derecho que protege al otro es preciso que, en su testimonio, el testigo haga honor a la verdad sabiéndose vinculado al deseo de justicia de Yahvé.

De la esfera judicial se ocupa ya el Libro de la Alianza en una serie de normas para el juez (Ex 23,1-3.6-9) en que se alude también a la difusión de rumores falsos, al miedo a los poderosos y a la tentación de dejarse sobornar con regalos, etc. La breve instrucción a los jueces de Lv 19,15-16, fundamentada expresamente con la fórmula de autopresentación divina «yo soy Yahvé», sorprende por su insistencia en la imparcialidad frente a las dos partes, tanto frente a los pequeños como frente a los grandes. Dt contiene normas sobre la administración de la justicia en 16,18-20; 17,8-13. A la exigencia de proceder con justicia en el ámbito judicial va unido en el Código de Santidad (Lv 19,35s) el precepto de emplear pesas y medidas exactas. Como fundamento del precepto aparece sorprendentemente la fórmula «yo soy Yahvé, vuestro Dios, que os sacó de Egipto».

En conexión con el ordenamiento del sistema judicial aparece,

tanto en el Libro de la Alianza como en el Código de Santidad, la idea de que Yahvé no sólo desea que se reclamen sin miramientos los derechos propios, sino que exige también la disponibilidad para ayudar al «enemigo». Así, en Ex 23,4s se interrumpen sorprendentemente las normas sobre los jueces para formular el precepto de devolver al «enemigo» su animal extraviado y ayudarle a levantar el asno caído bajo la carga. Dt 22,1-4 elimina la palabra «enemigo» y habla de prestar tales servicios al «hermano». En cambio, Lv 19,17s, inmediatamente después de las normas sobre la administración de la justicia, recoge las cláusulas siguientes, que pasan dos veces de la fórmula negativa a la exhortación positiva: «No guardarás odio a tu hermano en tu corazón (es decir, ocultamente). Reprenderás abiertamente a tu prójimo para no cargar con pecados. No serás vengativo ni guardarás (rencor) a tus ciudadanos. Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Yo soy Yahvé». En este pasaje no se piensa sólo en las posesiones que Yahvé otorga a su pueblo, sino también en la clemencia de Dios para con los miembros del mismo. El que está irritado contra su prójimo y piensa ya en la venganza, debe superar esos sentimientos y mostrarle amor por respeto a Yahvé: «Yo soy Yahvé».

6. La exhortación a amar a los enemigos es más bien rara en el AT. En cambio, en las normas del Libro de la Alianza sobre los jueces y en otros muchos pasajes se exhorta a ser clemente con los débiles y los pequeños.

En este contexto se presta especial atención al pobre, al «forastero» (*gēr,* término que debería traducirse por «cliente»), que, por carecer de tierras, no es un sujeto de derechos y depende de la protección de un ciudadano libre, al huérfano y a la viuda, los cuales se hallan también en desventaja en los procedimientos judiciales de los hombres libres. En Ex 22,20-23; 23,6.9; Lv 19,33 se previene contra la tentación de oprimirlos. El propio Yahvé escuchará sus lamentos. También cuando se embarga inmisericordemente y se retiene durante la noche la capa de un deudor, oye Yahvé el grito del que siente frío por pasar la noche sin capa (Ex 22,25s; sobre los límites del derecho de embargo, cf. Dt 24, 6.10-13). En este contexto hay que situar también la prohibición de cobrar intereses, práctica que todo el AT condena con gran dureza (Ex 22,24; Dt 23,20s; Lv 25,35-37; Sal 15,5; Prov 28,8). Tal prohibición no contempla el moderno crédito a la producción, en el que se toma prestado un dinero que sirve para producir, sino del préstamo hecho al pobre que se ve obligado a pedir cereales, fruta o dinero para sobrevivir. La necesidad del otro no debe ser

nunca ocasión para que se enriquezcan los que ya poseen. Cuando Dt 23,21 permite como única excepción cobrar intereses a los «extranjeros» *(nokrī,* no *gēr),* se refiere a los mercaderes y comerciantes extranjeros, los cuales no constituyen para Israel el «prójimo» necesitado, como los «forasteros» (= clientes) que viven en su comunidad como «prójimos». El Deuteronomio sitúa también entre las personas desvalidas al levita, que carece de tierras. Y subraya que debe ser admitido a los banquetes sacrificiales del santuario central, junto con los otros grupos de pobres (Dt 12,12, etcétera). En el Deuteronomio se halla también el precepto de apartar cada tres años el diezmo de la cosecha del año y no entregarlo para el templo, sino depositarlo a las puertas de la ciudad para que lo recojan el levita, el cliente, el huérfano y la viuda (14,28s).

Yahvé es el Dios que ha sacado a Israel de la esclavitud de Egipto y le ha otorgado la libertad. Los complementos (quizá tardíos) del Libro de la Alianza y, sobre todo, el Deuteronomio permiten comprobar cómo se evoca esta experiencia originaria que sirvió a Israel de punto de partida para conocer a su Dios.

En el marco de la prohibición de oprimir a los forasteros o clientes, Ex 22,20 dice: «Vosotros fuisteis forasteros en Egipto». En 23,9 se recoge con más amplitud la misma idea: «Conocéis la suerte del forastero, porque forasteros fuisteis vosotros en Egipto». En Dt la evocación aparece en conexión con el derecho de los esclavos. Cuando, sobrepasando lo establecido en Ex 21,1ss, se ordena que al manumitir un esclavo hebreo hay que darle medios de subsistencia, se hace la siguiente evocación: «Recuerda que fuiste esclavo en Egipto y que Yahvé, tu Dios, te redimió; por eso yo te impongo hoy esta ley» (15,15; cf. 24,17s).

Lv 19,34 constituye el pasaje en que encuentra su más plena expresión positiva la responsabilidad activa frente al forastero (o «cliente»): «Cuando un forastero se establezca con vosotros en vuestro país, no lo oprimiréis. Será para vosotros como el indígena: lo amarás como a ti mismo, porque forasteros fuisteis vosotros en Egipto. Yo soy Yahvé, vuestro Dios». Aquí están íntimamente unidas la evocación de la historia vivida personalmente y la apelación a Yahvé, que se presenta en primera persona como Dios de Israel.

Antes de pasar al capítulo IV, en el que estudiaremos la respuesta de obediencia tal como aparece en el AT, queremos destacar brevemente algunas características del *ethos* exigido en los mandamientos de Yahvé.

Los elementos analizados en el presente capítulo permiten con-

cluir que la fe veterotestamentaria, pese a sus afinidades con el entorno y con otras religiones en lo tocante a la interpretación de los mandamientos de Yahvé, se sabe particularmente llamada a obedecer al Dios que se ha manifestado a Israel en el acto inicial de liberación.

a) El mandamiento de Yahvé afecta en primer término a Israel. El Deuteronomio, documento muy importante por lo que se refiere a la plasmación de los enunciados del AT, refleja con especial claridad, como ha demostrado G. von Rad, la conciencia de que Israel es el pueblo santo elegido por Yahvé. La polémica contra el AT ha recurrido constantemente a esta limitación a Israel. De la interpretación de Dt 23,20s, pasaje que se aduce muchas veces en este contexto, hemos hablado en el párrafo anterior. Según Dt 14,21, el israelita no puede comer la carne no sacrificada de acuerdo con el rito judío, mientras que puede darla al forastero para que la coma y venderla al extranjero. Pero tal norma refleja sin duda la segregación de la entidad «Israel», presentada como pueblo de Yahvé, que debe observar sus preceptos cultuales específicos. En cambio, cuando se trata de la responsabilidad no cultual hacia el prójimo transformado en «forastero» (= cliente), también Dt habla con toda claridad: «Amarás al forastero (o cliente), porque forasteros fuisteis en Egipto» (Dt 10,19). El AT no conoce un amor a los de lejos que olvide a los de cerca (próximos-prójimo), pero sí la posibilidad de que los de lejos se transformen en próximos-prójimo, idea que el NT recoge en Gál 6,10.

b) El mandamiento de Yahvé afecta en primer término a Israel como pueblo. No parte del individuo, sino de la comunidad llamada por Yahvé. Esta comunidad debe ser «santa», porque Yahvé es santo (Lv 19,2). Así, es inútil buscar en el AT una ética de la perfección individual o una enseñanza sobre las virtudes que arranque del individuo como elemento primario en la historia de Yahvé. El mandamiento de Dios va dirigido a la comunidad y al individuo en cuanto miembro de ella. Porque no cabe hablar del colectivismo del AT. Ez 18 critica abiertamente una resignación que se basa en el destino colectivo, según el cual los hijos deben pagar por las culpas de los padres. Y, como ha demostrado el estudio histórico-formal del pasaje, tal crítica no representa una novedad absoluta. Ez 18,5ss aduce una serie de preceptos acuñados ya en la praxis del templo de Jerusalén, al margen de que el profeta haya podido modificarlos para adaptarlos a una situación concreta. Cf. página 247. También la permanente discusión sobre si el decálogo tiene que ver con el individuo o con el pueblo pone

de manifiesto la naturalidad con que el llamamiento al individuo está aquí inserto en el llamamiento a todo Israel. Algo análogo refleja la discusión en torno al «yo» de los salmos: no cabe mantener como principio la alternativa «yo» individual o «yo» de la comunidad del pueblo de Dios. Tampoco hay, pues, una ética individual que pueda separarse de la responsabilidad en y para la comunidad.

c) Dado que la interpelación se dirige primero a Israel y, luego, al individuo en su vida concreta y corporal dentro del pueblo de Yahvé, los mandamientos no pueden reducirse a una ética de la interioridad en la que la buena voluntad individual y la actitud interna serían lo único decisivo, con independencia de las obras externas. Pese a que, como expondremos en el capítulo siguiente, es preciso tener en cuenta la actitud global latente tras cada obra, la exigencia de Yahvé versa sobre las obras buenas para la convivencia de Israel. Lo hemos indicado ya al hablar sobre el décimo mandamiento. Aquí lo vamos a ilustrar analizando el noveno.

El decálogo no contiene un mandamiento general sobre la veracidad ni tampoco una prohibición general de la mentira. El noveno mandamiento contempla la situación concreta del proceso judicial, en el que el testigo tiene en el pueblo de Yahvé la obligación de no decir nada que impida establecer entre los miembros de ese pueblo el derecho impuesto por Dios. La exigencia de la verdad tiene aquí su norte en el prójimo, al que se debe salvar mediante el testimonio verdadero.

Frente a esto, llama la atención cómo Jeremías, profeta tan sensible ante la «mentira» en el pueblo, accede sin escrúpulos al ruego de Sedecías de que no comunique a los jefes del pueblo el verdadero contenido de su conversación con el rey (Jr 38,24ss). Con su verdad a medias, Jeremías no perjudica al prójimo y tiene una consideración con el rey, al que acaba de decir la verdad con toda crudeza. El profeta hace esto sin el menor escrúpulo porque no actúa en función de un concepto abstracto de verdad, sino en función del prójimo.

Es preciso dar un paso más en el análisis de la actitud veterotestamentaria ante la verdad y enlazar lo que acabamos de decir con lo que hemos expuesto en a). Israel tiene conciencia de que, en su comportamiento con respecto a la verdad, se halla inserto en el contexto del comportamiento divino. Cuando Yahvé quiere castigar airado a los enemigos, Israel no tiene que atenerse a la verdad. El dato aparece con particular claridad cuando Yahvé va a

castigar a Egipto, que no quiere dejar salir a su pueblo. En ese momento Israel recibe la orden de pedir prestados a los egipcios objetos de oro y plata sin decir que quiere robarlos (Ex 3,22; 11,2; 12,35). Cf. también el proceder de Eliseo en 2 Re 8,8ss. Es claro que cuando el acontecimiento de la cruz rompe la relación amigo-enemigo, vigente todavía en el AT, aparece también bajo una nueva luz la obligación de decir la verdad. Pero el planteamiento veterotestamentario puede mantener una validez que no se limita al AT. El Antiguo Testamento propone algo que tiene validez permanente cuando, al hablar de la verdad, no se limita a exigir una veracidad interna, sino que tiene siempre presente al prójimo sobre el que va a repercutir la palabra verdadera. Decir la verdad es permanecer en la fidelidad que se sabe vinculada al prójimo y no puede prescindir de la acción y de sus efectos sobre éste. El frío fanatismo por la verdad que olvida las repercusiones sobre el prójimo, se atiene a los hechos e ignora la dimensión humana, no parece responder a la exigencia bíblica de decir la verdad. Al insistir en la responsabilidad con respecto al prójimo, el AT recalca expresamente que el hombre debe tener *ᵃᵉmaet* «lealtad», «fidelidad», «verdad».

Estas consideraciones sobre las exigencias de Yahvé nos llevan directamente a la respuesta a Dios que se espera del hombre y, ampliando el campo, a la vida del hombre «ante Yahvé» en toda su extensión.

J. J. Stamm, *Sprachliche Erwägungen zum Gebot «Du sollst nicht töten»:* ThZ 1 (1945) 81-90; K. Elliger, *Das Gesetz Lev. 18:* ZAW 67 (1955) 1-25 = *Kleine Schriften* (ThB 32) 232-259; W. Zimmerli, *Die Weltlichkeit des ATs* (1971); J. Herrmann, *Das zehnte Gebot,* en *Hom. E. Sellin* (1927) 69-82; L. Hejcl, *Das at. Zinsverbot* (1907); A. Bertholet, *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden* (1896); J. Hempel, *Das Ethos des ATs* (BZAW 67; ²1964); E. Jacob, *Les bases théologiques de l'éthique de l'Ancient Testament:* Supl. VT 7 (1960) 39-51; H. van Oyen, *Ethik des ATs* (1967).

IV

LA VIDA ANTE DIOS

Cabe preguntar si en una teología del AT tiene cabida un capítulo sobre la «vida ante Dios». Sobre todo en una teología que parte de que la fe del AT tiene su origen en la automanifestación de Yahvé en la historia. Pero las consideraciones precedentes han mostrado que la fe veterotestamentaria conoce a su Dios no en su «en sí» trascendente, sino en su acercamiento a Israel y al mundo y que, en sus afirmaciones sobre Dios, el AT se presenta como un libro de interpelación. Lo que ocurrirá es que, en la respuesta que Dios espera del interpelado, se reflejará el hablante como en un espejo.

Hallaremos esa respuesta allí donde el hombre escucha obedientemente el precepto formulado por Dios. Pero también es posible encontrarla donde, sin que se formulen unos preceptos concretos, Israel acepta sumisamente la dirección salvífica de su Dios (ap. 1). La naturaleza de Yahvé se manifiesta también allí donde los hombres se dirigen a él con alabanzas y súplicas (ap. 2). Y también cuando el hombre, consciente de su condición de criatura, recorre su camino diario mediante decisiones racionales y usando con gratitud y sumisión los dones recibidos del Creador, queda patente cómo es el Dios con que se halla en relación (ap. 3).

1. *Respuesta de obediencia*

Como hemos expuesto en los dos capítulos precedentes, la relación de Yahvé con su pueblo tiene dos aspectos que no pueden separarse el uno del otro. Se manifiesta en la misericordiosa dirección de Yahvé, que comienza cuando Dios saca a Israel de la casa de servidumbre de Egipto y prosigue con todos sus dones a Israel y al mundo. Pero el don siempre es también tarea. Este aspecto de exigencia se plasma especialmente en la palabra imperativa, que espera un acto concreto de obediencia.

De ahí que la respuesta de obediencia deba tener también dos aspectos. Consiste, de una parte, en la obediencia a las exigencias concretas analizadas en el capítulo anterior.

En este contexto desempeñan un papel importante los términos «oír» *(šmʿ)*, que puede significar también «obedecer», «observar» *(šmr* en el sentido de «cumplir», «seguir») y «obrar»

(*ʿśh;* cf. las fórmulas estereotipadas sobre el acontecimiento sinaítico en Ex 19,8; 24,7 unidas a *šmʿ*). Tales términos permiten definir con precisión el acto de obediencia.

Pero la respuesta de obediencia consiste también en aceptar y guardar adecuadamente los dones divinos que Yahvé concedió a Israel mientras lo guiaba en el marco de la historia. En muchos casos concretos es difícil precisar cuándo el don, que debe recibirse con manos puras, se transforma en mandamiento, que exige la obediencia activa del hombre. Nosotros vamos a aducir algunos pasajes en que aparece con gran claridad tal fenómeno.

1. El hecho de que la naturaleza de Yahvé, presente en su pueblo, debe reflejarse en éste aparece con especial claridad en la frase con que se introduce la principal colección de preceptos del Código de Santidad: «Sed santos porque yo, Yahvé, vuestro Dios, soy santo» *(qādōš):* Lv 19,2. Pero a la vez aparecen aquí estrechamente unidos el don de Yahvé y su precepto.

La denominación de Yahvé como «el Santo» representa probablemente la incorporación de un término cananeo. En Ugarit, El recibe, entre otros, el atributo *qdš* (Schmidt). En este término, Israel une la conciencia del señorío de Yahvé y su exclusividad. En Ex 19,6 (Dt 14,21a; 26,19) se llama a Israel pueblo santo. Dt 14,2 subraya esa afirmación en indicativo aludiendo expresamente a la elección por Yahvé. En Ex 31,13 y Ez 20,12 se afirma que el sábado constituye el signo peculiar de la elección santificante de Israel. Con ello se proyecta sobre Israel algo de la peculiaridad de Yahvé, cuya santidad tiene en el trisagio del canto de los serafines de Is 6,3 (Sal 99) su más alta expresión. Pero al mismo tiempo, en Lv 11,44s y 20,26 se exhorta al pueblo a manifestar esa santidad divina en su vida ante Dios por medio de las obras. Lv 19,2 constituye el encabezamiento de una colección de preceptos y sirve de introducción a una amplia serie de normas concretas con cuya observancia debe mostrar Israel su condición de pueblo santo. En Dt 28,9 se antepone en forma condicional la observancia de los mandamientos al establecimiento del pueblo santo por Yahvé. En esta formulación dialéctica del aserto de la santidad se refleja con claridad la exhortación «sé lo que ya eres por obra de Yahvé».

2. Con mayor claridad se proyecta la naturaleza divina de Yahvé sobre la comunidad que vive ante Dios y, a la vez, la evidente tensión existente entre el don y el precepto, entre el indicativo y el imperativo, en el caso del término *ṣᵉdāqāh (ṣaedaeq),* cuyo contenido no recoge adecuadamente la palabra española «jus-

ticia». Tras este estado de cosas se halla latente el grave problema teológico de la «justicia divina y humana».

Gracias a investigaciones recientes, ha quedado claro que la «justicia» que se afirma de Yahvé no debe confundirse con esa justicia que, con los ojos vendados, da a cada uno el premio o el castigo que ha merecido de acuerdo con una norma objetiva que está por encima de las partes. Las expresiones del AT entienden más bien por «justicia de Yahvé» el comportamiento divino acorde con la relación existente entre Dios y su pueblo. El plural *ṣidqōt yahwāēh,* que aparece ya en el canto de Débora (Jue 5,11; cf. 1 Sm 12,7; Miq 6,5), debe traducirse por «gestas salvíficas de Yahvé». El singular *ṣᵉdāqāh* y *ṣaedaeq* se utilizan a menudo, especialmente en Sal y en Isaías II y III, procedentes ambos del mundo de los salmos, para designar el orden salvífico de Yahvé, observable incluso en la naturaleza. Según Jepsen, el masculino *ṣaedaeq* designa la «rectitud», el «orden», mientras que el femenino *ṣᵉdāqāh* se utiliza para significar «el comportamiento tendente hacia un orden recto». Schmid interpreta esa palabra, en sus múltiples ramificaciones, a partir de su trasfondo cananeo, que expresa el orden del mundo en sus distintos ámbitos.

Ahora bien, es claro que el término «justicia», que caracteriza la esfera de los actos justos de Dios, en Israel concretamente de Yahvé, pasa a ser el vocablo central para designar los actos rectos del hombre. Los salmos alfabéticos 111 y 112, que son gemelos, revelan hasta qué punto contempla Israel a contraluz de los actos rectos de Yahvé esa conducta recta del hombre. Si el primero canta las grandes obras de Yahvé, el segundo ensalza los actos del hombre que teme a Dios. Ambos salmos afirman en el v. 3b de Dios y del hombre ante Dios que «su justicia permanece eternamente».

Si nos preguntamos cómo hay que entender concretamente la justicia humana, no debemos pasar por alto que tiene como punto de referencia la observancia de los mandamientos. Así, Ez 18,5ss define al justo exponiendo su conducta sobre la base de una serie de preceptos: «El hombre que es justo, que observa el derecho y la justicia, que no come en los montes levantando los ojos a los ídolos de Israel; que no profana a la mujer de su prójimo...». Según esto, las distintas obras rectas del hombre acordes con los mandamientos constituyen su «justicia».

Pero la enumeración desemboca en una frase que vuelve a reaparecer de forma sorprendente: «Ese hombre es justo y ciertamente vivirá». La primera parte de este enunciado está redactada

en el estilo de una «palabra declaratoria» sacerdotal, fórmula que aparece sobre todo, según Rendorff, en la legislación sobre la lepra de Lv 13. Aquí formula un juicio global sobre el hombre. G. von Rad ha sugerido que contiene algo más que una mera constatación analítica. La declaración debe contemplarse en conexión con las liturgias sacerdotales de entrada, que, tras interrogar al peregrino sobre la base de algunas notas del justo, pronuncian el juicio divino global de la «justicia». Así, en el Sal 24,4s se permite entrar al templo al que «tiene puras las manos y puro el corazón, al que no tiene propósito de mentir ni jura en falso». «Ese recibirá la bendición de Yahvé, la justicia de Dios, su salvador». La «justicia» es aquí la que se recibe en el santuario, y no simplemente la que consigue cada uno. G. von Rad ha mostrado en otro lugar que también la fórmula de Gn 15,6, según la cual Abrahán creyó a Dios y «se le reputó como justicia», nos lleva a esa justicia imputada, es decir, concedida por medio de una declaración. En Job 33,26 aparece con especial claridad cómo Dios devuelve la «justicia» al pecador que, tras haber recibido el aviso de una serie de enfermedades, suplica a Yahvé.

Según estas afirmaciones, la justicia humana, tal como se habla de ella en el santuario, se halla, lo mismo que los enunciados sobre la santidad de Israel, en una evidente tensión: por una parte, la exige seriamente el precepto impuesto por Dios al hombre; por otra, implica siempre un complemento que es don gratuito. No se debe eliminar un aspecto en favor del otro. No es lícito ignorar los preceptos, que en los grandes cuerpos jurídicos del Dt y el Código de Santidad desembocan en la alternativa de salvación o perdición y sitúan al hombre ante la promesa y la amenaza. Pero Israel conoce también esa voluntad de Yahvé que se halla sobre él como fuente de «justicia» salvífica y que sólo en raras ocasiones (por ejemplo, en Sal 7,12) aparece asociada a la cólera divina: «Yahvé es un juez *justo,* un Dios que monta en cólera todos los días». Israel, que vive ante Dios, se sabe llamado a la «justicia», imprescindible para la «vida» verdadera. De ahí que el tema de la justicia domine la plegaria de los salmos. El salterio comienza con la doble imagen —concebida como llamamiento a tomar una decisión— del «justo» y el «malvado», que será en el juicio «paja que arrebata el viento» (Sal 1), para advertir al orante que en todas las plegarias del hombre piadoso ha de estar presente el problema de la justicia ante Yahvé.

3. El Deuteronomio fundamenta la elección de los patriarcas con la simple referencia al amor de Yahvé (cf. página 47). En

la imagen del matrimonio, al igual que cuando se recurre a la categoría de filiación para describir la relación de Yahvé con Israel, se halla incluida también la idea del amor divino. «Cuando Israel era niño lo amé, y desde Egipto llamé a mi hijo» (Os 11,1). Además del verbo *'hb* (amar), que es el empleado en el pasaje citado, son importantes en este contexto los sustantivos *ḥaesaed,* que encierra la idea de «misericordia» en el marco de una determinada relación comunitaria, y *raḥᵃmīm,* que designa el amor natural y materno. En una solemne autopresentación cuajada de epítetos, Yahvé afirma de sí mismo que es «clemente y compasivo» *(raḥum weḥannun)* (Ex 34,6, etc.). También estos rasgos de Yahvé deben reflejarse en la vida del hombre ante Dios, dado que el AT habla en los mismos términos del amor del hombre a Dios.

Partamos otra vez de los salmos gemelos 111/112, en cuyo versículo 4b se atribuyen los mismos predicados a Yahvé y al hombre justo. Este pasaje se refiere probablemente a la misericordia en las relaciones interhumanas; pero en otros, particularmente en los textos parenéticos de Dt, se habla del amor del hombre a Dios. Así, en la introducción de 6,5 se exhorta a amar a Yahvé, «con todo el corazón, con todo el alma, con todas las fuerzas». Ahora bien, a continuación se asocia el amor a la observancia de los mandamientos, al servicio de Yahvé y al seguimiento de sus caminos (10,12; 11,22; cf. también los decálogos de Ex 20,6 y Dt 5,10), dato que muestra que el amor del hombre a Dios no debe equipararse sin más al amor de Yahvé a Israel. La palabra del hombre es respuesta a la palabra de Dios, que inicia el diálogo. Este amor a Yahvé no consiste en llegar a Dios por los caminos que elijan los hombres, sino por el sendero que él les traza. Del «temor de Dios», que guarda relación con el amor, hablaremos más adelante.

Lo mismo que el Dt, algunos salmos prestan particular atención al amor del hombre a su Dios (18,2: *rḥm;* 116,1 *'hb,* texto dudoso; 31,24 *'hb).* A veces se habla también de amar los mandamientos de Yahvé (119,47), hecho que muestra de nuevo cómo el amor es respuesta al llamamiento de Yahvé de acuerdo con el camino indicado por él. Dt 30,6 trasciende todas las afirmaciones restantes: en analogía con las afirmaciones neotestamentarias de 1 Cor 13 sobre el carisma del amor, presenta la capacidad de amar como una consecuencia de la circuncisión del corazón efectuada previamente por Dios mismo. Así, pues, ya el AT habla en ciertos pasajes importantes, aunque no muy numerosos, de que el hombre debe responder con su propio amor al amor de Yahvé.

4. En Am 3,2 se expresa la elección de Israel por Yahvé con el verbo «conocer». También Jeremías afirma en 1,5 que Yahvé lo ha «conocido» y, así, lo ha convertido en su instrumento profético. Es cierto que en la vida del hombre ante Dios es también importante el conocimiento de Yahvé; pero aquí es preciso subrayar con mayor énfasis aún que en el caso del «amor» de Dios que la respuesta del conocimiento del hombre no tiene la fuerza creativa del Señor que elige a su pueblo, sino que sólo puede dirigirse hacia Yahvé por los caminos que Dios le traza.

En su estudio sobre la Torá sacerdotal, Begrich (cf. la bibliografía de la p. 110) ha puesto de manifiesto que el saber sacerdotal sobre la Torá recta se caracterizó como «conocimiento» *(daʿat)*. Además es claro que el «conocimiento» relativo a Yahvé no se restringe al sector de un «saber» puramente intelectual, sino que incluye un componente fuertemente personal. El AT no piensa en un conocimiento objetivo teórico que prescinda todo lo posible de su respectividad, sino en un conocimiento que incluye plenamente, a veces incluso en su corporalidad, la respectividad que le sale al encuentro. Así, el AT, lo mismo que su entorno, puede llamar a las relaciones conyugales «conocimiento» de la mujer. Según esto, el conocimiento de Yahvé no se reduce a una ciencia genérica sobre Dios reservada a los sacerdotes, sino que encierra a la vez la dimensión personal del reconocimiento. Esta perspectiva permite entender la polémica de Oseas contra los sacerdotes: «Perecerá mi pueblo por falta de conocimiento. Porque tú has rehusado el conocimiento, yo te rechazaré para que no seas mi sacerdote. Te olvidaste de la ley de tu Dios, también yo me olvidaré de tus hijos» (4,6). Pero tampoco sería justo ignorar el elemento noético del conocimiento sacerdotal, que incluye los contenidos kerigmáticos de la antigua tradición de Israel; cf. la controversia entre Wolff y Baumann. Así, Oseas puede lamentarse de que «no hay lealtad, amor *(ḥaesaed)* ni conocimiento de Dios en el país» (4,1), y afirmar que Yahvé se complace más en el amor *(ḥaesaed)* que en el sacrificio, en el conocimiento de Dios más que en el holocausto (6,6). Entre los carismas del rey salvador figura también el «espíritu de conocimiento» (Is 11,2).

Junto a estas afirmaciones directas sobre el conocimiento de Dios hay en Ezequiel y en otros lugares, como ya hemos indicado (cf. p. 19) una «fórmula de conocimiento» estructurada de manera muy distinta. Tiene su puesto más destacado en las «palabras de comprobación», donde a la proclamación de un acto divino, de juicio o de salvación, va unida la fórmula «reconocerán que yo

soy Yahvé». Aquí, el nombre de Yahvé no está unido al verbo *yd*ᶜ como objeto directo, sino que está incluido en una proposición nominal con función de objeto. Tal fórmula tiene su contexto primario en la autopresentación de Dios, por ejemplo en la que sirve de introducción al decálogo. Aquí aparece con especial claridad que el conocimiento que se verifica en la «vida ante Dios» no es un conocimiento creativo que establece una nueva verdad, sino que sigue las huellas de lo que Yahvé ha realizado en su acción histórica. Cuando el hombre percibe en esos acontecimientos la intervención divina, se ve llevado a reconocer la verdad de Yahvé. Tal proceso de conocimiento-reconocimiento se describe con gran plasticidad en el juicio de Dios en el Carmelo, donde Elías, tras invocar a Yahvé, el «Dios de Abrahán, Isaac y Jacob», suplica: «Que se reconozca hoy que tú eres el Dios de Israel y yo tu siervo» (1 Re 18,36). Ese reconocimiento de Yahvé caracteriza la verdadera vida del hombre ante Dios.

5. En el Deuteronomio, la exigencia de amar a Yahvé va unida a la de temerle. Esta última ocupa un lugar importante no sólo en Dt, sino también en E (Wolff), en los profetas no escritores, en una serie de salmos y, sobre todo, en la Sabiduría, donde llega a constituir la exigencia fundamental. En cambio no la menciona P ni Ez. Semejante asociación puede resultar sorprendente a primera vista: el amor parece apuntar a la cercanía de Yahvé, mientras que el «temor» parece alejarnos de su presencia.

Ahora bien, no hay duda de que el «temor de Yahvé» recuerda constantemente la distancia existente entre la criatura y el Creador y Señor. Israel conoció en todas las épocas el respeto a ese Señor, que trascendía todo su conocimiento y amor y que en ocasiones podía infundirle un terror insuperable (Volz). Israel se encontró con el misterio de Dios en su culto litúrgico, que nunca eliminó lo «santo». Incluso en los momentos en que se acercó Yahvé, Israel tuvo alguna conciencia del terror de tal cercanía (Gn 28,17; Is 6,5; Am 3,8). Ni en su reflexión sapiencial (Qohelet) ni en el intento de descifrar el enigmático destino del hombre (Job) escapó al temor ante la inescrutabilidad de Yahvé.

Pero es sorprendente que, en su reflexión sobre el temor de Yahvé, la fe veterotestamentaria nunca haya degenerado en el simple miedo a Dios. Este hecho guarda relación con la circunstancia de que Israel no ve en Yahvé un Señor que se presenta con enigmas y cuyo humor es imprevisible, sino el Señor que le ha prometido ser su Dios y, que con sus preceptos, le ha indicado la forma en que es posible vivir ante él. De ahí que el «temor de

Dios» tenga a menudo en el AT el matiz de obediencia a los mandamientos de Yahvé.

El Código de Santidad presenta el temor de Dios como un compendio positivo de algunos preceptos sobre el respeto a los débiles o a los ancianos: «No maldecirás al sordo ni pondrás tropiezos al ciego, sino que temerás a tu Dios. Yo soy Yahvé» (Lv 19, 14). «Alzate entre las canas y honra al anciano. Teme a tu Dios, pues yo soy Yahvé» (19,32). En el relato del sacrificio de Isaac (E), Abrahán obedece a un precepto muy concreto y a continuación afirma Yahvé: «Ahora sé que temes a Dios, porque no me has negado a tu hijo, tu único hijo» (Gn 22,12 E). Tal temor de Dios puede encontrarse también en los miembros de pueblos extranjeros que muestran un verdadero respeto a ciertas reglas fundamentales del comportamiento humano. En el caso de las comadronas de los israelitas de Ex 1,17, que no cumplen la orden de matar a los niños varones recién nacidos, no está claro si se trata de mujeres israelitas o de egipcias. En cambio, según Gn 42,18, José está ante sus hermanos, que temen al visir egipcio, vestido de extranjero cuando les dice: «Yo también temo a Dios».

El mandamiento de Yahvé exhorta a acercarse a Dios. La obediencia a su voluntad lleva aneja la promesa de la vida. Desde este punto de vista se explica que las afirmaciones sobre el temor de Dios como actitud del hombre ante Yahvé puedan tener un claro y sorprendente acento de confianza. En su acepción más general, el «temor de Dios» es sinónimo de esa piedad que conduce al hombre al lugar de la protección por Yahvé: «Tener a Yahvé es firme confianza, y él (Yahvé) es un refugio para los hijos. Temer a Yahvé es un manantial de vida que aparta de los lazos de la muerte» (Prov 14,26s). Esta idea podría formularse así: el que teme a Yahvé no debe tener miedo; el que ha de tener miedo es el que no teme a Yahvé. «El malvado pasa la vida en tormentos, son pocos los años almacenados para el tirano», dice Elifaz de Temán en Job 15,20. En el apartado tercero de este capítulo expondremos las afirmaciones sapienciales sobre el temor de Yahvé.

6. En algunos pasajes, poco numerosos pero muy importantes, se emplea la palabra «fe» para definir la respuesta justa del hombre a la acción de Yahvé. Lo mismo que el «temor de Yahvé», dicho término no alude ya a una conducta en la que se refleja análogamente el comportamiento de Yahvé, sino más bien a la forma en que el débil recibe su firmeza de otro más fuerte.

El matiz de mera «opinión» inherente a menudo a la palabra española «fe» es totalmente extraño al término hebreo *hae ʾaemin*.

La palabra se deriva de la raíz *'mn,* «estar firme», conocida por el vocablo amén, con el que se corrobora en forma de respuesta una maldición (Dt 27,15-26; Nm 5,22), una orden del rey (1 Re 1,36), un deseo (Jr 28,6) o una plegaria (Sal 41,14, etc., al final de una colección parcial de Salmos). Contra la interpretación *hae 'aemin* como hifil declarativo, según la cual la fe representaría el amén que responde a una promesa de Yahvé, está el hecho de que no se construye con acusativo, como sería de esperar, sino con la preposición *b^e* («en») y, a veces, con *l^e*. Según Wildberger hay que interpretarlo como intransitivo y, cuando se emplea en sentido teológico en unión con *b^e,* significa «confiar en», «poner su confianza en». Así debe interpretarse la afirmación de Gn 15,6, citada en Rom 4 y Gál 3, sobre el estéril Abrahán, al que Dios promete una descendencia tan numerosa como las estrellas del cielo: «Abrahán confió en Yahvé y Yahvé se lo reputó como justicia». Cuando el hombre confía en Yahvé es «recto» ante Dios. En Isaías se emplea el término en forma absoluta, y Smend piensa que tal forma representa el origen de las afirmaciones del AT sobre la fe. En un momento de peligro, Isaías promete al rey Acaz el fracaso de las empresas de los adversarios y le presenta un sutil juego de palabras en el que aparece dos veces la raíz *'mn:* «si no creéis, no subsistiréis»; literalmente: «si no confiáis (en la promesa de Yahvé) no seréis afianzados (salvados)» (7,9). En Is 28,16 se alude a la fundación de Sión por Yahvé (cf. páginas 83s): «El que cree no vacilará». La fe sería, pues, seguridad, tranquilidad bajo la promesa de Dios. Pero esa promesa se hace audible a través de los hombres enviados por Yahvé. Por eso se dice en Ex 14,31 que el pueblo cree a Yahvé y a su siervo Moisés. En Ex 4,1.5; 19,9 se menciona sólo a Moisés como el enviado al que se debe creer. En 2 Cr 20,20 se exhorta al pueblo a creer a Yahvé y sus profetas. Sal 119,66 presenta los mandamientos divinos como objeto de la «fe».

En estos pasajes la fe no aparece como una inactividad quietista. En Jon 3,5 se afirma que los ninivitas, al oír la predicación de Jonás, «creyeron a Dios, proclamaron un ayuno y se vistieron de sayal grandes y pequeños». La fe opera la conversión. En Ex 4, 1.5 el pueblo cree por los signos. También Isaías (7,10ss) ofrece un signo de esta clase al vacilante Acaz. En Ex 14,31 se presenta ante los ojos de todos el gran acontecimiento de la salvación. Así, según el AT, Yahvé concede de vez en cuando a la fe el apoyo de los signos o incluso la visión completa. Pero junto a esto, Gn 15,6 muestra con toda claridad que es preciso arriesgarse a creer con-

tra todas las apariencias. ¿Qué clase de prueba es la visión del cielo estrellado que se concede a Abrahán? Sin embargo, hay que repetir que la fe incluye un conocimiento. Is 43,10 afirma que Israel tiene que ser testigo de Yahvé «para que sepan, crean y comprendan quién soy yo». Pero Sal 106,12 enuncia con claridad a dónde quiere conducir la fe: «Creyeron en sus palabras (de Yahvé) y cantaron su alabanza». La fe canta la alabanza de Dios.

Chr. Barth, *Die Antwort Israels,* en *Hom. G. von Rad* (1971) 44-56; W. Schmidt, *Wo hat die Aussage: Jahwe «der Heilige» ihren Ursprung?* ZAW 74 (1962) 62-66; A. Jepsen, sdq *und* sdqh *im AT,* en *Hom. W. Hertzberg* (1965) 78-89; H. H. Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung* (1968) con bibl.; W. Zimmerli, *Zwillingspsalmen,* en *Hom. J. Ziegler* (1972) II 105-113; R. Rendtorff, *Die Gesetze in der Priesterschrift* (FRLANT 62; 1954); G. von Rad, *«Gerechtigkeit» und «Leben» in der Kultsprache der Psalmen,* en *Hom. A. Bertholet* (1950) 418-437 = *Gesammelte Studien* (ThB 8; 1958) 225-247; íd., *Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit:* ThLZ 76 (1951) 129-132; W. Zimmerli, χάρις, en ThW IX, 366-377, con bibl.; E. Baumann, *«Wissen um Gott» bei Hosea als Urform der Theologie?:* EvTh 15 (1955) 416-425; H. W. Wolff, *Erkenntnis Gottes im AT:* EvTh 15 (1955) 426-431; íd., *Zur Thematik der elohistischen Fragmente im Pentateuch:* EvTh 29 (1969) 59-72; P. Volz, *Das Dämonische in Jahwe* (1924); J. Becker, *Gottesfurcht im AT* (1965) con bibl.; H. Wildberger, *«Glauben», Erwägungen zu* h'myn, en *Hom. W. Baumgartner* (Supp. VT 16; 1967) 372-386; R. Smend, *Zur Geschichte von* h'myn, *ibíd.,* 284-290.

2. *Alabanza y súplica*

La alabanza de Dios hace patente en la tierra quién es este Dios. Sal 22,4, en su forma actual, parece transformar atrevidamente la fórmula «Yahvé se sienta sobre los querubines» (1 Sm 4,4) en la expresión «Tú eres el Santo, el que tiene su trono sobre los cantos de alabanza de Israel». Así conoce la fe veterotestamentaria a su Dios: como el Santo de Israel (Is 1,4; 5,19, etc.), pero no como un ser lejano por su inaccesible santidad, sino como el Dios cuyo trono mayestático está constituido por la alabanza de su pueblo. De ahí que entre los escritos veterotestamentarios figure un libro que lleva por título *t^e^hillīm,* «alabanzas» (Buber).

Quien examine detenidamente el libro de los Salmos, encabezado con ese título, descubrirá en seguida que el género literario de la «alabanza» ocupa sin duda una parte muy importante de ese

libro, que, sin embargo, contiene un número aún mayor de cantos de súplica *(tᵉfillōt)* o «lamentaciones», para emplear un término técnico que se ha impuesto desde Gunkel. El encabezamiento del libro incluye también en la alabanza que constituye el trono de Yahvé el «grito» perceptible en los cantos de súplica.

Los estudios recientes sobre los salmos han puesto de manifiesto que Sal no debe considerarse como una creación poética libre surgida de un corazón piadoso. Los salmos tienen múltiples relaciones con el culto de la comunidad de Yahvé, y los discursos polémicos de los profetas permiten comprobar que los «cantos» (Am 5,23) y las «plegarias» (Jr 1,15) formaban parte del culto del santuario. Los detallados encabezamientos que hoy encontramos al comienzo de algunos salmos suelen aludir a situaciones angustiosas (de David) que permiten colegir que el salmo tuvo su origen fuera del santuario. Solamente una vez se menciona un día litúrgico (Sal 92: «para el sábado»). Pero las restantes notas, en su mayoría no totalmente inteligibles, del encabezamiento de ciertos salmos, así como la atribución a los grupos de cantores del templo (asafaítas y coraítas) muestran al menos que los salmos se cantaban en el culto del templo. Las noticias de Crónicas sobre el canto del templo y la cita expresa del salterio en el relato del acto cultual de 1 Cr 16, así como, sobre todo, el lenguaje convencional de muchas expresiones, que tiene paralelos en el entorno (cf. AOT 12-18; 241-281; ANET 365-400; Falkenstein-von Soden), permiten afirmar con seguridad la múltiple vinculación de los salmos con el culto.

Por eso, al analizar la alabanza y la súplica en el AT, en las que encuentra una plasmación perfecta la fe veterotestamentaria, es preciso examinar brevemente el trasfondo sobre el que se levanta el llamamiento condensado en palabras. De ese trasfondo forman parte las reflexiones sobre el don de la presencia de Yahvé (cap. II, ap. 3) y sobre el ministerio sacerdotal (cf. pp. 103ss).

Las prescripciones sobre los sacrificios de la comunidad, que debieron de constituir el centro de las celebraciones solemnes del santuario (Nm 28s), son desgraciadamente poco explícitas en lo tocante a las intenciones de los oferentes. La legislación sacrificial de P informa únicamente sobre el ritual, es decir, sobre la realización externa de las acciones sacrificiales, de suerte que podría dar la impresión de que la palabra hablada y cantada no desempeñaba aquí función alguna. Sin embargo, teniendo en cuenta el conjunto de noticias que se nos han conservado, podemos decir algo sobre tres tendencias fundamentales que se manifiestan en el sacrificio.

Junto a la intención de celebrar en el banquete sacrificial la comunión con Yahvé, se halla el deseo de honrar a Dios con dones y —sobre todo en la época posexílica— de conseguir la expiación de los pecados.

La comunión *(communio)* con Yahvé aparece particularmente en el sacrificio de «inmolación» *(zaebaḥ),* atestiguado ya en la época más antigua. Así, según 1 Sm, Elcana sube todos los años con sus dos mujeres y sus hijos al santuario de Silo para postrarse ante «Yahvé de los ejércitos» *(hištaḥᵃwāh)* e inmolar *(zbḥ).* El ritual de Lv 3 regula con minuciosidad qué partes, en el sacrificio llamado aquí *zaebaḥ šᵉlāmīm,* han de ser quemadas sobre el altar en honor de Yahvé. 1 Sm 1 muestra cómo la familia del oferente se reúne para el banquete de comunión, en el que se da a cada uno su parte, y celebra la comida ante Yahvé. El tono de alegría imperante en los relatos de sacrificios de Dt 12,5-7, etc. (donde se incluyen sin muchas matizaciones las más diversas clases de ofrendas) parece provenir básicamente de la ofrenda de la *zaebaḥ,* que se celebra en común durante la comida. El Deuteronomio recalca que en esas celebraciones no se debe olvidar al pobre ni al levita que vive en el lugar. El hecho de que P utilice la fórmula *zaebaḥ šᵉlāmīm* puede obedecer (Rendtorff) a que el banquete sacrificial se unió más tarde con un «sacrificio conclusivo» que inicialmente llevaba el nombre de *šᵉlāmīm.*

La *ʿōlāh* u «holocausto», en cambio, es un sacrificio en el que se ofrece a Yahvé el animal entero quemándolo sobre el altar. En Lv 1 se describe el rito de tal ofrenda. A este sacrificio debió de ir unido en sus orígenes el «don» o *minḥāh.* Este vocablo se utiliza en Jue 3,17 en sentido profano para designar la entrega de tributos a las autoridades políticas. El «holocausto» es, pues, «la ofrenda que sube (al cielo a través del fuego)». Tal fórmula expresa claramente el sentido del «don». Recordemos a este respecto la situación de Dt 26,1ss, donde el campesino lleva al santuario los dones del campo, y el sacerdote recoge el cesto con las ofrendas y lo coloca ante el altar de Yahvé. Con este don atestigua el súbdito su reverencia al Señor, del que recibe sus bienes. En su clasificación de los sacrificios P (Lv 2) presenta la *minḥāh* como un sacrificio vegetal («ofrenda de alimentos») distinto del sacrificio de animales («holocausto»). Como muestra el orden de Lv 1s, en una época posterior el holocausto y las ofrendas de alimentos relegaron a segundo plano el banquete sacrificial. Entre los dones y ofrendas figuran también los votos, las primicias, los diezmos, etc.

En una época más reciente, que ha vivido la crisis del exilio y tiene una nueva conciencia de la necesidad de expiación del pueblo de Yahvé, adquieren gran importancia los sacrificios por el pecado *(ḥaṭṭā't)* y por la culpa *('āšām)*. La mayoría de las veces aparecen como complemento de las ofrendas de dones en el marco de sacrificios importantes. Por el tipo de ofrecimiento pertenecen a la categoría de los holocaustos. Por su carácter de dones expiatorios añaden el matiz de expiación al significado del simple don, sin que sea fácil precisar el sentido específico de las dos clases de sacrificio en los rituales de Lv 4 y 5. Es significativo que no figuren en las detalladas enumeraciones de sacrificios que aparecen en las gozosas celebraciones del Deuteronomio. En cambio, tienen un papel dominante en el gran día de la reconciliación, tan importante en la época posexílica, cuyo mismo nombre (cf. *supra,* página 147) incluye el elemento de expiación.

Si en el caso del sacrificio sólo podemos descubrir indirectamente la comunión celebrada con gozo, el don ofrecido con reverencia y la ofrenda penitencial por el pecado y la culpa, en los salmos el pueblo de Yahvé abre sus labios con libertad y manifiesta el ser de su Dios.

Ya hemos dicho que en ese abrir los labios ocupa un lugar importante el clamor del creyente a su Dios. La terminología de las formas de oración, de la que forman parte expresiones como hablar, «acariciar el rostro de Yahvé», suplicar, invocar, clamar, suspirar, gemir, lamentar, llorar, derramar lágrimas, permite conocer toda la despreocupada viveza de la plegaria, que puede definirse también como «desahogo del corazón».

Si se quiere concretar la peculiaridad del clamor bíblico a Yahvé, cuyo vocabulario tiene, como ya hemos indicado, ciertos contactos con el de la poesía salmódica de su entorno, habrá que destacar tres rasgos generales que son específicos del AT y reflejan que Yahvé, el Dios de Israel, es en su singularidad el destinatario de la plegaria.

a) La oración de la fe veterotestamentaria está siempre sometida al primer mandamiento. El clamor de la fe de Israel tiene un único destinatario. Aquí no se puede ni se intenta acudir a otros valedores o mediadores. No hay una plegaria a los ángeles de Yahvé, de los que los Salmos (91,11s) tienen noticia, ni una oración al rey, como la que conoce en Egipto el llamado monoteísmo de la época de Eknatón. El AT ha eliminado el complicado sistema de invocaciones del entorno, donde se pide a un dios que interceda ante otro o, por precaución, el orante se dirige no sólo a las

divinidades que conoce por su nombre, sino también al «dios» o «la diosa que no conozco» (Falkenstein-von Soden, 225). Todos los clamores y súplicas se dirigen a Yahvé, y sólo a él, con una claridad inaudita.

b) El segundo rasgo guarda una relación estrecha con el primero y, propiamente, está incluido en él. Pese al enigma de la providencia divina, del que los salmistas son conscientes, y pese a la conciencia de la majestad de su misterio, Yahvé no es «el Dios desconocido». Es el Yahvé de las normas del decálogo, el que se ha manifestado a su pueblo en su acción salvadora. Incluso cuando el orante se halla en las tinieblas y su dolor consiste en que «ya no es la misma la conducta (literalmente, 'la diestra') del Altísimo» (Sal 77,11), recuerda a Dios lo que en otro tiempo hizo en favor de los padres. Cf. también Sal 22 y 89.

Este conocimiento de Dios incluye también la conciencia de la «justicia» de Yahvé (cf. pp. 161s). Tal conciencia se manifiesta con diversos matices. Los llamados «salmos penitenciales» (la Iglesia considera penitenciales siete salmos: 6; 32; 38; 51; 102; 130; 143) reflejan el temor ante el Santo que castiga a su juicio al pecador; pero de ese mismo temor surge la esperanza de que Yahvé no permitirá que se hunda el extraviado ni el Israel que le invoca desde el abismo. También se expresa la seguridad de que Yahvé no dejará en la estacada a quien lo confiesa y es oprimido injustamente por los enemigos. Se ha sugerido que ciertos salmos como el 7, el 17 y 26 son plegarias de acusados inocentes que esperan la decisión divina (Schmid); cuando el orante habla en ellos de su inocencia y su «justicia», hay que tener en cuenta lo que se dijo sobre el «complemento» otorgado por Dios al hablar de la justicia de Yahvé. A diferencia de lo que ocurre en Lc 18,9-14, aquí no habla el fariseo orgulloso de su justicia, sino el creyente del AT, que suplica a ese Dios del que recibe la justicia como don. La «declaración» sacerdotal pronunciada con toda autoridad ante la puerta del santuario en nombre de Yahvé revela al orante que Dios quiere aceptarlo y otorgarle su bendición y su «justicia» (Sal 24,5). Por eso se atreve a apelar a la «gracia» *(ḥaesaed)* de Yahvé (Sal 17, 7; 26,3, etc.). Al formular este clamor sabe que en la cercanía de Yahvé está protegido (Sal 27,1ss) como con un escudo (Sal 5,13) frente a todos los peligros que lo rodean. Por eso se permite aplicar a su caso personal la idea de que Yahvé es pastor de Israel, y habla de la protección de ese Pastor que lo conduce a verdes praderas a través de los peligros de las cañadas oscuras (Sal 23). La fe veterotestamentaria conoce el nombre de su Dios, del Dios

que se ha prometido a Israel, y sabe que «por su nombre» (Sal 23, 3; 25,11, etc.) no le dejará caer en el abismo.

c) También es claro que el clamor del orante veterotestamentario está sujeto al tercer mandamiento. El «nombre de Yahvé» se ha revelado a la fe del hombre veterotestamentario, que puede y debe invocarlo sin la menor reserva. Esto contrasta, por ejemplo, con el afán de mantener oculto el nombre del dios solar Ra, según el mito egipcio de Isis y Ra (ANET 12-14). Pero, en contraste también con dicho mito, el nombre nunca es un medio mágico para coaccionar a Yahvé. En ciertos salmos personales de Mesopotamia, por otra parte muy bellos, hay indicios de que fueron empleados como fórmulas en el marco de prácticas mágicas. Aun cuando se ha querido encontrar también en el lenguaje de los salmos vestigios difuminados de un acervo de fórmulas mágicas (Nicolsky), no hay huellas claras de que ninguno de ellos fuera empleado en un contexto de magia. Según Hempel, el conjuro mágico incluye, además de la pronunciación del nombre de la divinidad utilizado como palabra eficaz, la repetición del texto del conjuro y su recitación en voz baja. Ex 3,14, único pasaje que intenta explicar el nombre de Yahvé, entraña un rechazo categórico de cualquier abuso. La fe veterotestamentaria, incluso cuando se dirige a Dios con una súplica apasionada, ve en Yahvé un ser libre que rechaza esos abusos. «Yo soy el que soy». Esta convicción impregna toda la plegaria de los salmos. Sería inútil buscar en las plegarias del salterio indicios de una repetición mecánica y reiterativa de los salmos. El hecho que se repita la línea final de las composiciones estróficas de los salmos 42s y 80 no debe interpretarse en ese sentido, y las respuestas del Sal 136 (canto de alabanza) se encuentran en un plano totalmente distinto. Por otra parte, en 1 Sm 1,13 se dice que Ana oró en voz baja y moviendo sólo los labios. Pero la situación muestra que se trata de algo totalmente opuesto a una oración mágica encaminada a coaccionar a la divinidad. Como ha mostrado el mismo Hempel, tenemos una excelente prueba de la eliminación de lo mágico en el cambio formal de los elementos de bendición y maldición, que podrían ser los que más conservan algún rasgo de coacción. En el AT, las fórmulas mágicas de maldición o bendición se transforman progresivamente en súplicas de maldición y bendición. Como ejemplos de maldición y bendición se pueden citar, respectivamente, el Sal 109, que contiene imprecaciones muy fuertes, y la fórmula de bendición que según Nm 6,24-26 pronuncia el sumo sacerdote.

La fe del hombre veterotestamentario está dominada por la

idea de que Yahvé ha revelado su nombre a su pueblo con toda libertad: «Yo soy Yahvé, tu Dios, el que te sacó de Egipto, de la casa de la servidumbre». En el AT, la súplica nunca es una imposición sobre Dios, ni lo rebaja a la categoría de objeto, ni se sirve de él como de una magnitud manipulable en una actitud de devota impiedad. Todo grito de súplica se encuentra bajo la afirmación personal: «Tú, Yahvé». Con tal invocación honra la fe veterotestamentaria a su Dios incluso cuando surge del abismo de la tribulación y se halla dominada por las preguntas «¿por qué?» y «¿hasta cuándo?».

Así, el clamor interrogativo de Sal 22 (que Cristo hizo suyo en la cruz: Mt 27,46; Mc 15,34) desemboca en la alabanza futura del hombre liberado e invita a la comunidad a compartir la alabanza. «Anunciaré tu nombre a mis hermanos, en medio de la asamblea te alabaré» (v. 23). Aquí aparece el otro polo de la oración veterotestamentaria, polo que ha dado su nombre al conjunto del salterio. La alabanza de la comunidad, y del individuo dentro de ella, constituye el trasfondo del clamor de los atribulados, que confían en el salvador y en el juez justo. El puente entre una y otra se encuentra en el género literario denominado por Gunkel «canto de acción de gracias individual» y «alabanza narrativa» por Westermann. En dicho género aparece también la unión con un sacrificio determinado. El término *tōdāh* designa tanto el canto (Sal 50,14) como el sacrificio (Am 4,5) de acción de gracias. En Sal 30, un hombre individual muestra su gratitud por el pasado ante quienes están invitados con él al sacrificio de acción de gracias. Sal 107 exhorta a la alabanza y la acción de gracias a diversos grupos de la comunidad que han tenido la experiencia de una salvación (en un viaje peligroso, en la prisión, en una enfermedad, en una tempestad). Esta forma del canto de acción de gracias muestra que, aun tratándose de un individuo, la ayuda de Yahvé sólo alcanza su objetivo cuando lleva a ensalzar a Dios en la comunidad.

En este contexto debe mencionarse la forma especial de doxología en que un pecador «glorifica a Yahvé» confesando sus culpas y reconoce sus culpas ensalzando a Yahvé (Acán en Jos 7,19). Las interpolaciones himnicas de Am 4,13; 5,8; 9,5s, han sido interpretadas por Horst y Wolff (cf. comentarios) como doxologías de la comunidad que transmitió el texto profético, la cual reconocía en ellas la justicia del juicio, que según Wolff se habría pronunciado contra el altar de Betel.

Con ello hemos llegado a la importante forma del «himno» (Gunkel), que constituye un género literario específico. Tal gé-

nero, que tiene su contexto en la alabanza cultual de la comunidad congregada, incluye, como ha demostrado Crüsemann, diversos grupos formales que difieren por el lugar en que surgieron. El himno imperativo, que ocupa un puesto importante en el AT e incorpora elementos de otros géneros, ensalza en su narración las gestas salvíficas de Yahvé en favor de su pueblo e invita a la alabanza. Tales narraciones son la respuesta genuina de Israel a la acción de Yahvé. En cambio, el himno que glorifica a Yahvé mediante fórmulas de participio sorprende por sus evidentes afinidades con la hímnica del entorno de Israel. Crüsemann (136-150) ha reunido los puntos de contacto, que incluyen la creación del cielo, la tierra y los astros, el señorío sobre el mar, el terremoto y los fenómenos atmosféricos, el reinado sobre el cielo, la creación y sustento del hombre y los animales, así como la bondad y la justicia, la ayuda a los débiles, el castigo de los malvados y el señorío sobre los pueblos. El mismo autor ha mostrado que la atribución de todos esos poderes a Yahvé se efectuó inicialmente mediante la fórmula polémica «Yahvé (de los ejércitos) es su nombre»; cf. los pasajes de Amós ya mencionados. Con ello queda abierto el camino para que, como ocurre en la fe del AT, la alabanza a Yahvé irrumpa en todos los ámbitos en que el entorno de Israel alaba a sus dioses. La fe en que Yahvé es creador y rey del universo (cf. cap. I, ap. 4) y otorga a Israel la tierra y la bendición (cf. cap. II, ap. 2) tienen en el ámbito de la alabanza el lugar de su primera existencia. Israel no formuló estas ideas mediante una reflexión intelectual sobre Yahvé, sino que, en su alabanza, introdujo creyentemente el nombre de Dios en todos los ámbitos en que los pueblos de su entorno ensalzaban a sus dioses. Pero en esa invocación y confesión del nombre se refleja la fe de Israel en que en todos esos ámbitos no se revela al mundo ningún dios distinto de Yahvé. Del mismo modo que la fe neotestamentaria podrá confesar luego, en su encuentro con el Cristo de Dios, que no se ha dado a los hombres bajo el cielo ningún otro nombre por el que puedan ser salvados (Hch 4,12), así también la fe veterotestamentaria, que ha experimentado la soberanía de su Dios bajo el nombre de Yahvé, confiesa que ningún otro Dios tiene poder en esos ámbitos: «El formó las montañas, creó el viento... su nombre es Yahvé» (Am 4,13). Esta doxología del hombre es la respuesta a lo que la fe veterotestamentaria, que ha recibido la revelación del señorío de Yahvé, percibe en todas las cosas: «Artífice de la luz, creador de las tinieblas, autor de la salvación, creador de la desgracia; yo soy Yahvé» (Is 45,7).

Todo esto refleja que la alabanza, por muy artística que sea su plasmación, no se basa en el arte y el talento poético del hombre, sino que refleja sólo lo que Yahvé ha manifestado mediante su intervención en la naturaleza y en la historia.

Refiriéndonos a las súplicas del hombre en las lamentaciones del salterio hemos dicho que el orante, cuando pide ayuda, no dirige su mirada sino a Yahvé, de quien recibe auxilio: «El auxilio me viene de Yahvé, que hizo el cielo y la tierra» (Sal 121,2), y que tal reconocimiento lleva ya implícita la alabanza de Yahvé. Esto se aplica enteramente a la alabanza explícita. También esta alabanza va dirigida exclusivamente a Yahvé, lo mismo en el caso de la alabanza de toda la comunidad que en el de la exhortación de un individuo a su alma, como aparece en Sal 103. Y cuando se mencionan en el himno otros poderes divinos, cuya existencia no se pone en tela de juicio, se hace únicamente por referencia a Yahvé, que someterá su actuación a juicio (Sal 82), o para ridiculizar despectivamente su impotencia (Sal 115,4-8; 135,15-18).

H. Gunkel-J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen* (1933); A. Falkenstein-W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete* (1953); R. Rendtorff, *Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel* (WMANT 24; 1967); H. Schmidt, *Das Gebet der Angeklagten im AT* (BZAW 49; 1928); N. Nicolsky, *Spuren magischer Formeln in den Psalmen* (BZAW 46; 1927); J. Hempel, *Die israelitischen Anschauungen von Segen und Fluch im Lichte altorientalischer Parallelen:* ZDMG 79 (1925) 20-110 = *Apoxysmata* (BZAW 81) 30-113; C. Westermann, *Das Loben Gottes in den Psalmen* (1953); F. Horst, *Die Doxologien im Amosbuch:* ZAW 47 (1929) 45-54 = *Gottes Recht* (ThB 12; 1961) 155-166; F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel* (WMANT 32; 1969) con bibl.; L. Alonso Schökel, *Treinta Salmos: Poesía y oración* (Ed. Cristiandad, Madrid 1980).

3. *La vida diaria y sus misterios (la sabiduría)*

La vida del hombre ante Dios no se mueve sólo en el ámbito de la esfera explícitamente religiosa. También forman parte de ella la vida diaria y el trabajo profesional, las decisiones que es preciso tomar sin que un mandato divino indique cada paso, las relaciones con la esposa, los hijos y los amigos, el comportamiento con los superiores y los subordinados. También en este campo se plantea constantemente al hombre el problema de la justa valo-

ración de las cosas y del comportamiento recto y acorde con tal valoración.

No cabe duda que el AT es un libro muy humano, puesto que ha admitido en el canon la literatura conocida con el título de «escritos sapienciales», la cual se ocupa ampliamente de la vida ordinaria del hombre. Al hablar de la figura del «sabio» (cf. pp. 120s) veíamos que el AT considera como un carisma divino no sólo la sabiduría del asesor político de alto rango, sino también la pericia de los artesanos y los conocimientos del labrador. Ahora vamos a examinar más detenidamente la interpretación teológica de la sabiduría, que tiene su plasmación literaria en Prov y Ecl, aun cuando también pertenecen a ella, en sentido amplio, el libro de Job y una serie de salmos (por ejemplo, Sal 37 y 73).

Ya hemos indicado (cf. cap. II, ap. 4) que la sabiduría se encuentra, en mayor medida que en ninguna otra parte del AT, en íntima relación con la literatura internacional y que en el entorno de Israel se han encontrado muchos materiales afines.

En Sumeria, Babilonia y Asiria hay una serie de listas que fijan la terminología y, al mismo tiempo, hacen una especie de inventario de todas las cosas existentes en el mundo con el propósito de conocerlo, enumerando con la mayor exhaustividad posible los objetos de los diversos ámbitos. Hay también colecciones de proverbios y discusiones, en las que se acredita la validez de ciertos conceptos tomados de la naturaleza y la civilización, así como enseñanzas y poemas sobre el sufrimiento humano análogos a Job y el Eclesiastés. En la literatura egipcia encontramos además de los «onomásticos», que pretenden enumerar exhaustivamente las cosas del mundo, las llamadas «enseñanzas», en las que una persona mayor (rey, visir, funcionario) enseña a un joven (hijo, discípulo) cómo debe comportarse en las diversas situaciones de la vida. En Egipto hay también reflexiones sobre la vida y lamentaciones. Las relaciones de Israel con la sabiduría egipcia fueron muy estrechas, como puede deducirse no sólo del entroncamiento de Salomón con la casa real egipcia, sino también de Prov 22,17-23,12. Bajo el epígrafe «Palabras de los sabios» (22,17, texto corregido), en dicho pasaje se incorpora a la colección de proverbios, con leves modificaciones, un fragmento de la enseñanza egipcia de Amenemope. Como es natural, las modificaciones introducidas por el redactor judío son muy instructivas para precisar la noción específica de la sabiduría veterotestamentaria.

Los estudios recientes sobre la «sabiduría» egipcia (tal denominación procede de la sabiduría veterotestamentaria) muestran

la singular importancia del término *maat* (cf. página 40). Puede traducirse por «verdad», «rectitud» o, mejor, «orden del mundo» (Gese). Abarca tanto el orden del cosmos como el de la vida humana. Pero no sólo es un concepto, sino también una entidad divina. En el sistema de Heliópolis, Maat es la hija del dios solar Ra: «bajó a los hombres en la época primitiva como orden recto de todas las cosas» (Brunner, HO I 2,93). A veces se la representa como la niña que está ante el dios creador con su hija. Gracias a Maat tienen consistencia todas las cosas. Cuando el hombre ajusta fielmente todas sus obras a la *maat,* lleva una vida recta y, de ese modo, consigue triunfar. De ahí que todo lo que las enseñanzas egipcias contienen de instrucciones aparentemente profanas tenga un trasfondo religioso. Cuando el hombre observa un comportamiento acorde con el verdadero orden de la vida y, por tanto, tendente al éxito, se ajusta al fijado por Maat, el cual tiene su último fundamento en la divinidad.

Se ha intentado mostrar que el término sumerio *me* es en Mesopotamia el equivalente del egipcio *maat.* Pero el vocablo sumerio no tuvo tanta importancia como el egipcio.

En el acervo sapiencial del AT se advierte un decidido propósito de conocer las cosas del mundo. Desgraciadamente el contexto en que se cultivó la sabiduría veterotestamentaria resulta tan difícil de precisar como en el caso de los pueblos circundantes, donde las escuelas del palacio y del templo fueron el principal lugar de «formación». También se ha supuesto que Israel debió de tener «escuelas» en las que se enseñaban los dichos sapienciales (Hermisson; von Rad). La escritura consonántica del hebreo, mucho más fácil de aprender que la cuneiforme y jeroglífica de las grandes culturas del entorno, pudo permitir en Israel una «escolarización» abierta a más capas sociales. A ello se añade la mentalidad de Israel, más «democrática» en principio, que no atribuye rasgos divinos al rey terreno y que, partiendo del concepto de «pueblo de Dios», insiste más en que todo israelita es persona adulta.

En el AT no se encuentra el género literario de la sabiduría de simples enumeraciones. Sin embargo, los proverbios y cantos de Salomón «sobre los árboles, desde el cedro del Líbano hasta el hisopo que crece en los muros» (1 Re 5,13), pueden haber tenido como punto de partida un saber enumerativo (Alt). G. von Rad ha sugerido que la enumeración de las obras de la creación en Job 38 puede tener un trasfondo de la misma naturaleza. En cambio, los proverbios numéricos de Prov 30 reflejan ya una agrupación sistemática basada en puntos de vista más amplios; así,

reúnen cosas insaciables (30,15s), fenómenos maravillosos y difíciles de comprender (30,18s), clases de personas insoportables (30,21-23), etc. Estos proverbios reúnen observaciones particulares, como las de 10,1-22,16, en grupos coherentes utilizando unas determinadas cifras que, la mayoría de las veces, establecen una gradación en torno a un valor. ¿Es posible suponer tras dicha fórmula una pregunta pedagógica o incluso una adivinanza que exija responder con tales enumeraciones de cosas análogas?

Tras su original formulación, artística y pintoresca, evidente sobre todo en las imágenes y comparaciones, los proverbios manifiestan, con las distintas formas de paralelismo, el propósito de establecer ciertos órdenes en la naturaleza y en la vida del hombre. Y lo hacen relacionando constantemente el uno con el otro. Así, en Prov 30,24-28 se subraya la «sabiduría» y el orden que preside la vida de ciertos animales. Pero el estudio de tales órdenes no constituye un simple pasatiempo, sino que se hace con el propósito de descubrir en los órdenes ocultos normas para el propio comportamiento y para actuar correctamente en la vida.

El propósito de aprender y enseñar y de establecer valores aparece claramente en los proverbios que comparan dos cosas dando preferencia a la una sobre la otra: «mejor es...» (12,9; 15,16s, etc.). Tal fórmula lleva implícita la exhortación a tomar lo mejor y dejar lo peor. Esta «exhortación» puede estar unida en un dístico con una proposición causal que enuncia un hecho de experiencia: «No te juntes con los bebedores ni vayas con comilones, porque los bebedores y comilones se arruinan y la holgazanería se viste de harapos» (23,20s).

Tras el cúmulo de constataciones objetivas sobre el mundo observable, la piedad egipcia veía el orden oculto de la *maat* y, en consecuencia, sabía que al afrontar los problemas de la vida diaria se hallaba ante un orden divino. Es claro que la fe veterotestamentaria no se halla aquí ante el mismo poder que la fe egipcia. Sabe que tras las normas que descubre para su vida diaria mediante la observación no se encuentra sino Yahvé, que era también el único destinatario de su clamor y su alabanza.

Aquí se plantea el verdadero problema teológico del adecuado encuadramiento de la «sabiduría» en una teología del AT. La fe veterotestamentaria está presidida por la confesión de Yahvé, el Dios de Israel que sacó al pueblo de la casa de servidumbre de Egipto. Los escritos sapienciales presentan sin duda a Yahvé como el Señor que está por encima de las normas que deben regir la vida diaria. Pero nunca mencionan su acción en la historia de

Israel, en la que guió a su pueblo. Tampoco aluden al pueblo de Yahvé como entidad. Sólo Eclo (caps. 44ss) contempla la acción de Yahvé en favor de Israel. Por eso cabe preguntar si en el saber y la experiencia del mundo encuentra Israel una fuente de revelación separada de la primera.

Pero conviene tener presente lo que dijimos en el apartado cuarto del capítulo primero y recordábamos al hablar del himno en el salterio. Al entrar en la tierra prometida, Israel penetra en un mundo en que ensalza a los dioses como creadores del universo y canta la grandeza de su creación. Como muestra el himno, Israel se enfrenta polémicamente a ese mundo con la confesión «Yahvé es su nombre». Bajo tal lema ensalza, a su vez, la creación con expresiones tomadas en gran parte de ese mundo. Pero interpreta dichas expresiones en referencia a Yahvé, único Dios digno de adoración y junto al cual no hay ningún otro que pueda adorarse en segundo plano. Las consecuencias de tal proceso no se reducen al ámbito de la reflexión formal, sino que a partir de él Israel se abre al mundo de la creación, en el que penetra con su fe en Yahvé, subordinando a su Dios todos los ámbitos que descubre en dicho mundo. En este marco se mueve la reflexión sapiencial, de cuyo carácter internacional, como hemos visto, era consciente el propio Israel.

Aquí como allí se podía observar la diligencia de las hormigas (Prov 30,25) y la maravilla del vuelo de las aves (30,18s). Tenemos una buena ilustración de este fenómeno, por lo que se refiere al ámbito de la hímnica, en el himno egipcio de Eknatón (AOT[2] 15-18), que contiene muchas de esas observaciones naturales, algunas de las cuales han pasado a Sal 104, si bien aquí aparecen en un contexto en que no se ensalza al omnipotente disco solar, sino a Yahvé, que ha colocado al sol en los cielos.

Pero hay también observaciones sobre la vida humana: la pereza empobrece (10,4), la conducta colérica fomenta las pendencias (15,18), el hijo necio es una vergüenza para sus padres (10,1). Tales reflexiones podían incluirse sin reparos entre las observaciones sobre el mundo de la creación, que ahora era el mundo creado por Yahvé. Así, un fragmento de la enseñanza egipcia de Amenemope fue recogido en una colección de proverbios que se atribuye en su totalidad al rey Salomón. Pero conviene tener presente que en las afirmaciones de tal fragmento se introduce la confesión «Yahvé es su nombre». En el mismo encabezamiento introduce el redactor judío una observación sobre el significado de la enseñanza sapiencial que falta en el original egipcio: «para que pongas

en Yahvé tu confianza, también a ti te instruiré hoy» (22,19). A la prohibición de robar al pobre formulada en Amenemope 2, se añade en 22,23 la siguiente fundamentación: «porque Yahvé defenderá su causa y despojará de su vida a los que los despojan». Lo que en el cap. 6 de Amenemope se prohíbe remitiendo al dios lunar, lo fundamenta el redactor en 23,11 con la frase: «porque su liberador es fuerte y defenderá su causa contra ti», en la que la expresión *gōʾēl* (redentor, liberador) se refiere sin duda a Yahvé. Así se incorpora a la sabiduría gnómica el lema «Yahvé es su nombre», sin modificar lo más mínimo las exhortaciones particulares que la sabiduría veterotestamentaria puede tomar de la egipcia.

La comparación con el texto original extranjero nos ha permitido comprobar en este pasaje un fenómeno que aparece a lo largo de todo el libro de Proverbios: cuando las ideas o advertencias tropiezan con las fronteras en que encuentran su límite las reflexiones humanas y se hace patente el trasfondo oculto del «orden» de las cosas, se apela siempre a Yahvé. Su bendición enriquece (10,22); su providencia es refugio para el hombre cabal (10,29); Yahvé aborrece las balanzas falsas, y le gustan las pesas exactas (11,1); sus ojos ven todo (15,3); Infierno y Abismo están patentes a Yahvé, ¡cuánto más el corazón humano! (15,11). El hombre piensa, pero es Yahvé quien en realidad dirige los acontecimientos (16,9); él determina el resultado de las suertes que echa el hombre (16,33). Juzga el corazón humano incluso cuando el hombre cree haber obrado rectamente (21,2). Se reconoce con toda claridad que frente a él carecen de valor la sabiduría, la clarividencia y el consejo *(ʿeṣāh)* del hombre (21,30). En todas partes queda patente que Yahvé es el único Dios y que en su presencia se efectúa toda reflexión sensata sobre la vida humana. El constituye la frontera absoluta, pero también recompensa cuando se actúa según su voluntad. Así, la sabiduría se sabe siempre en el ámbito de la creación de Yahvé, incluso en sus múltiples observaciones sobre el mundo exterior, que no guardan relación directa con el servicio especial de Dios ni con sus mandamientos. Es verdad que aquí no se alude a «Israel» ni a su historia específica, sino que el conocimiento, la reflexión y el consejo se mueven siempre en el ámbito humano general. Sin embargo, el hombre *(ʾādām)* sobre cuya vida se reflexiona aquí es siempre criatura de Yahvé, de cuyo conocimiento en Israel hemos hablado ya (cf. cap. I, ap. 4). Del Creador *(ʿśh)* se habla expresamente en Prov 14,31 y 17,5 (Ecl 12,1: *brʾ)*.

Con esto guarda relación el hecho de que el término «temor de Yahvé», analizado en las pp. 166s, desempeña un papel fundamental en la sabiduría gnómica. En la colección de Prov aparece temáticamente en 1,7, encabezando toda la instrucción sapiencial: «el temor de Yahvé es el principio del saber»; cf. además 9,10; 15,33 (Sal 111,10; Job 28,28). Recordemos a este propósito que cuando se habla del temor de Yahvé está siempre presente la dimensión de la confianza, como lo constatábamos en el Deuteronomio. Tal dimensión aparece nítidamente en la reflexión sapiencial sobre el temor de Yahvé en los Proverbios: «El temor de Yahvé es firme confianza y refugio para sus hijos (es decir, para los que temen a Dios). El temor de Yahvé es manantial de vida que aparta de los lazos de la muerte» (14,26s).

K. Koch ha señalado que en el AT los actos tienen una función configuradora del destino, según la cual el mal recae sobre el malvado y el bien sobre el bueno en virtud de una ley interna. G. von Rad modifica esa perspectiva transformándola en la afirmación de que «es bueno lo que produce bien». El propio von Rad sostiene además que tal elemento forma parte de la cosmovisión del sabio. Subraya especialmente que semejante convicción se refiere al mundo en cuanto creado por Yahvé. Por lo que respecta a Prov hay que afirmar decididamente que esto constituye la verdadera base de su visión del mundo y no es sólo un ropaje religioso marginal.

Así, pues, todos los conocimientos del sabio están bajo el nombre de Yahvé; a ello obedece sin duda el hecho de que en Prov aparezca con más fuerza que en la sabiduría del entorno la oposición justo-impío. Tal oposición sustituye en muchos pasajes a la de sabio-necio, que es la característica de la sabiduría. Incluso en sus frías observaciones sobre la vida, la sabiduría se mueve en un mundo que se sabe regido por las exigencias de justicia de Yahvé.

Por consiguiente, el mundo que el sabio de Prov intenta reflejar en sus enunciados y dominar con sus instrucciones para la vida del hombre es un mundo con un orden oculto. Por más que esté sometido a la reserva divina, es el mundo de la justicia de Yahvé y, como tal, se ajusta a un orden (que no funciona automáticamente, sino que es mantenido por Yahvé) establecido por el propio Dios. Las contingencias afectan al éxito de muchas empresas humanas: «Se apareja el caballo para el combate, pero la victoria la da Yahvé» (21,31). Pero tal incertidumbre no afecta a la validez de la proposición de que lo bueno produce el bien, por más que

el hombre se equivoque a veces en sus propósitos y en el juicio sobre sí mismo (21,2).

El conocimiento de un orden fijo en el mundo lleva necesariamente a una alta estima de la sabiduría. La sabiduría aparece ante quienes se ocupan de ella como una magnitud específica que a veces adquiere rasgos personales y cuya actividad puede describirse. Así, según Prov 1,20ss, exhorta a la penitencia por las calles. En 9,1ss, invita a los hombres a su mesa. Finalmente, se hace de ella un ser que está junto a Yahvé en el mismo acto de la creación, no como un segundo creador, pero sí como la primera de las criaturas. En Prov 8,30, tras las consideraciones de 8,22ss, se ponen estas frases en labios de la propia sabiduría: «Yo etaba junto a él (el Creador) como un niño, yo era un (¿su?) encanto cotidiano, todo el tiempo jugaba en su presencia». Tales fórmulas parecen un eco de las afirmaciones, ya citadas, que presenta la *maat* como hija del dios creador Atón.

Pero aquí surge una serie de problemas: ¿no corre la sabiduría el riesgo de erigirse en mediadora entre Yahvé y la fe de Israel? ¿No puede convertirse imperceptiblemente en seductora de quienes han comido en su mesa? Ciertamente se subraya una y otra vez que la sabiduría completa es inaccesible al hombre. En Job 28,1-27 se expone con especial vigor que la sabiduría vive en un lugar inaccesible para el hombre y es más inalcanzable que el hierro que los hombres extraen del corazón de la tierra en las minas. Sólo Dios conoce el camino que conduce a ella (v. 23). Pero cuando se habla de sus discursos en las calles (Prov 1,20ss) y se describe plásticamente la mesa preparada por ella y el acceso a esa mesa, ¿no existe el peligro de que el sabio en contacto con la sabiduría (G. von Rad ha descrito admirablemente el *eros* de tal relación) crea que su actividad le permite controlar el orden oculto del mundo? No es casual que en Jer 9,22 se advierta: «No se gloríe el sabio de su sabiduría, no se gloríe el soldado de su fortaleza...» Si es una tentación específica del poder político-militar inducir a una seguridad impía (Is 28,15), el sabio está siempre asediado por la tentación de creer que sus conocimientos sobre el mundo y la vida le permiten sentirse seguro ante el uno y la otra. En Prov 3,7 y 26,12, al igual que en Is 5,21, se advierte que el sabio corre el peligro especial de «ser sabio a sus propios ojos».

Ahora bien, en los mismos escritos sapienciales encontramos la elemental protesta en las dos obras, tan distintas entre sí, de Qohelet y Job.

Qohelet, maestro de sabiduría de nombre desconocido que

vivió en la época tardía del AT (12,9), parte de experiencias concretas, suele emplear una argumentación racional, fría y distante (cf., sin embargo, 2,18.20) y se basa en la observación. Tomar en serio esa experiencia forma parte de la tarea específica del sabio: «El sabio lleva los ojos en la cara mientras que el necio camina en tinieblas» (2,14). No es lícito descalificar a Qohelet tildándolo de «escéptico». También él sitúa sus observaciones en un mundo que es evidentemente el mundo de Dios. Si bien evita el nombre de Yahvé, es claro que en todas sus acuciantes preguntas honra a su modo la majestad de aquel que no tiene junto a sí ningún poder secundario, con lo cual se mueve a su manera dentro de los límites del primer mandamiento e incluso del segundo y tercero.

La respectividad ante la que formula su sabiduría crítica y polémica aparece claramente en 8,16s: «Me dediqué a obtener sabiduría observando todas las tareas que se realizan en la tierra... entonces vi que el hombre no puede averiguar nada de lo que hace Dios, nada de lo que se hace bajo el sol. Por más que el hombre se fatigue buscando, no lo averiguará; y aunque el sabio pretenda saberlo, no lo averiguará». Hay sabios que creen captar el orden en el mundo de Dios. Las explicaciones de Qohelet muestran que él no polemiza contra una sabiduría «impía». Qohelet se distancia de los sabios que pretenden tener que habérselas con el mundo de Dios y honrarle con todo lo que descubren y anuncian sobre el orden oculto del mundo.

Las afirmaciones de *Qohelet* están presididas por la idea del «tiempo oportuno». La importancia de tal idea aparece, incluso externamente, en la serie de enunciados de 3,2-9, que tienen como centro el «todo tiene su tiempo y sazón» de 3,1, así como en la subsiguiente reflexión de 3,10-15. Sobre el tiempo oportuno para una empresa había reflexionado ya no sólo la antigua sabiduría egipcia, sino también la de Prov: «Qué alegría saber responder, qué buena es la palabra oportuna (lit. a su tiempo)» (Prov 15,23).

Si en el resto de la sabiduría (especialmente en Eclo; cf. G. von Rad), conocer el tiempo oportuno no constituía para el sabio ninguna dificultad especial, no es casual que Qohelet inicie la serie con la siguiente constatación: «Todo tiene su tiempo... tiempo de nacer, tiempo de morir» (3,2). El llegó a conclusiones mucho más radicales. Lo mismo que el hombre no puede determinar el momento del nacimiento y la muerte, también el conocimiento y la superación del correspondiente kairós están por encima de las posibilidades humanas. Esa imposibilidad llega hasta cosas tan

personales como el amor y el odio, donde el hombre piensa encontrarse con lo más específicamente suyo (9,1). Dios ha puesto en el corazón del hombre la «eternidad» *('ōlām)*, lo cual implica la tendencia a trascender las horas concretas y a dominar intelectualmente el orden global de los tiempos. El verdadero conocimiento de ese orden, del que Qohelet sabe que es bueno (se ha sugerido, incluso, que en 3,11 hay una alusión a Gn 1), es imposible para el hombre: «He visto el trabajo que Dios ha impuesto al hombre para que se afane. Todo lo hizo bien a su debido tiempo. Puso también la eternidad en su corazón; pero el hombre no descubre la obra que Dios ha hecho desde el principio al fin».

A la luz de esta idea fundamental debemos interpretar todas las afirmaciones particulares de Qohelet. Si el hombre cree poder establecer el orden justo del mundo, según el cual le va bien al bueno y mal al malvado, la experiencia muestra que a veces le va mal al bueno y bien al malvado (7,15). Si el sabio afirma que la sabiduría lleva al éxito, Qohelet constata que «no depende el correr de la velocidad, ni la batalla de la valentía, ni de la sabiduría tener pan ni la riqueza de ser avisado, ni la estima del saber, sino que siempre se tercia el tiempo y la suerte» (9,11). La ciudad asediada en que reside un sabio capaz de salvarla se pierde porque nadie se acuerda del pobre sabio (9,13ss). Si la sabiduría ensalza el alto valor del trabajo y la diligencia, cabe aducir en contra el desasosiego y la intranquilidad del trabajo afanoso (4,4-6) y el hecho de que quien vive solo puede perder el fruto de sus esfuerzos (4, 7-12). Pero el aprovechamiento obsesivo del tiempo aparece particularmente problemático a la luz de la muerte, que aniquila todos los esfuerzos anteriores y hace reír a los herederos (2,18-23, etc.). Por eso, cuando se trata de sopesar los valores, es mejor y más acertado contemplarlos a la luz de la muerte que a la luz de la vida (7,1ss).

En este contexto, Qohelet se pregunta por el sentido profundo de la imposibilidad de disponer del momento y de todas las cosas que el sabio conoce en un orden tan excelente en apariencia. En 3,14 responde: «Dios lo ha hecho así para que lo teman», con lo cual vuelve sorprendentemente, aquí y en otros pasajes, a la antigua sabiduría veterotestamentaria: el temor de Dios es el comienzo de la sabiduría. Este temor de Dios sabe —y aquí formula Qohelet una frase jamás oída en la sabiduría— que ni el exceso de justicia ni el exceso de impiedad, es decir, ni una conducta particularmente piadosa ni un comportamiento singularmente inicuo, permiten al hombre tomar las riendas de la vida. Por ello debe

evitar ambos extremos y mostrarse como verdadero «temeroso de Dios» (7,16-18).

Desde esta perspectiva se comprende que Qohelet no termine en una sombría resignación, sino que sorprendentemente exhorte a aceptar y gozar el bien de cada momento: «Yo veo que también esto viene de la mano de Dios... Al hombre que le agrada le da sabiduría, ciencia y alegría; al que le desagrada, en cambio, le da como tarea juntar y acumular, para dárselo a quien agrada a Dios» (2,24-26). Desde esta perspectiva se comprende también que Qohelet exhorte al joven, no obligado aún a soportar el peso de la vejez, a gozar de su juventud y recordar durante ella al Creador (11, 9-12,7). La convicción de que Dios ha dispuesto todas las cosas y de que el hombre se halla frente a tal orden cargado con el lastre del mal (7,29; 8,11) permite a quienes han renunciado a la pretensión de una justicia excesiva ser tolerantes y compasivos con los esclavos que los maldicen (7,21s).

Si en el Eclesiastés hemos encontrado una amplia gama de consideraciones sobre las más diversas situaciones de la vida, el *libro de Job* nos presenta a un justo en una situación sumamente angustiosa que tiene su paralelo en las lamentaciones del salterio. El relato que sirve de marco al conjunto nos muestra a un justo que se mantiene fiel a Dios, en medio de una serie de adversidades derivadas de una apuesta entre Dios y el ángel acusador (Satán).

Pero este relato enmarca un apasionante diálogo —escrito sin duda por otro autor— entre Job y tres amigos suyos que lo visitan con el propósito de consolarlo. Y en el diálogo se plantea otra vez el problema de cómo debe afrontar el sabio la vida, problema que aquí se centra en el origen divino del sufrimiento. Aquí no se habla de una sabiduría personificada que tenga una función mediadora en el orden divino del mundo. Sin embargo, los tres amigos defienden con creciente ahínco la fe en la evidente «justicia» de Dios en su conducta con los hombres. Si al principio consuelan a Job recordándole su antigua tarea de consolar a los oprimidos (4,3-5) y aducen que, en medio de todo, Dios es siempre justo, luego pasan a acusar con creciente acritud a Job: su sufrimiento tiene que basarse en un delito no confesado por él (22,1ss). Así lo exige la fe en el «orden», cuyo garante es Dios.

Job, por su parte, aparece como un rebelde indómito que lamenta sus sufrimientos, primero frente a sus amigos y luego, al verse rechazado por ellos, frente al mismo Dios, y se rebela contra la idea de computar tal sufrimiento de acuerdo con pautas basadas en un supuesto orden del mundo. Son muy duras, casi blas-

femas, las cosas que Job echa en cara a Dios, al Dios cruel que, siendo omnipotente, juega con la impotencia de su criatura y se burla de ella viéndola morir de desesperación y dolor (9,22s). No obstante, Job comparte con sus amigos la idea de que ese Dios es el garante de un orden retributivo justo. Job reta a Dios a un proceso y le pide cuentas en un impresionante juramento de pureza en el que afirma su inocencia (cap. 31). Pero no se trata de una inocencia absoluta. También Job conoce la pecaminosidad del género humano, a la que tampoco él escapa. Pero se niega a aceptar los cálculos racionales que deducen de su incomparable sufrimiento un delito también incomparable.

Pese a la rebeldía, ciertas afirmaciones reflejan que también la sabiduría de Job se mueve en el ámbito de las ideas veterotestamentarias sobre el Creador. Job muestra que, tras el Dios que le presentan sus amigos, hay un Dios distinto: el que no puede olvidarse de su criatura. Formulando un deseo que podría parecer utópico, Job pide a Dios que lo guarde en el reino de los muertos mientras dure su cólera y, cuando esa cólera haya pasado, lo vuelva a llamar junto a sí: «Tú me llamarías, y yo respondería, sientes añoranza por las obras de tus manos» (14,15). El discurso adquiere luego un tono de mayor seguridad; Job pide que no se cubra su sangre, es decir, que no quede en suspenso su demanda de justicia, y lo fundamenta en estos términos: «Está en el cielo mi testigo y en la altura mi defensor. Me cubren de oprobios mis amigos, a Dios miran con lágrimas mis ojos, para que haga justicia al hombre contra Dios, al hombre contra su amigo» (16,19-21). Contra el Dios de los amigos, Job apela al Dios que está en el cielo como «testigo» y que defenderá su derecho. Esta fe aparece con especial claridad en 19,25, donde pese a la oscuridad del texto, que afecta también a los versículos siguientes, es segura la siguiente afirmación: «Yo sé que está vivo mi defensor *(gōʾēl)* y que al final *(ʾaḥᵃrōn)* se levantará sobre el polvo un representante». Hemos visto que en Prov 23,11 se añade al original egipcio la referencia al *gōʾēl* para indicar que el pobre tiene en Yahvé un valedor. El término, que en otros pasajes designa al vengador de sangre (Nm 35,12.19ss), se emplea en el libro de Job en su acepción jurídica. El vengador de sangre vindica como pariente cercano la vida del muerto en caso de homicidio y se encarga de saldar las cuentas de sangre matando al homicida. Job es aquí la víctima del homicidio; pero sabe que alguien saldrá en su defensa más allá de la muerte y reclamará su derecho a la vida. No está claro cómo se concibe concretamente esto ni si en los versículos siguientes se

habla, como quiere la Biblia de Zurich, de una visión de Dios después de la muerte. Lo que sí es evidente es que Job, el rebelde en apariencia que se niega a interpretar su sufrimiento de acuerdo con la idea de un orden fijo, confiesa por encima de todos los enigmas al Dios que reclamará su derecho de sangre o intervendrá en su favor como «redentor», según se traduce a veces forzando el término. ¿No aparece aquí el Dios que se manifestó a Israel en la liberación del éxodo? Pero en ese caso Job es algo más que un rebelde. Es ese «pobre» al que su Dios no puede dejar sumido en un mar de enigmas.

Tras los capítulos 32-37, que se incorporaron más tarde y contienen los discursos con que Elihú trata de explicar el sufrimiento de Job mediante la idea de la pedagogía divina, en 38-41 se narra la aparición de Dios a Job en la tormenta. Su apelación a Dios no queda sin respuesta. No obstante, estos discursos de Dios no contienen nada de lo que cabría esperar del reto de los caps. 29-31. Dios no pronuncia sobre Job la sentencia «es justo», sino que lo confronta con el milagro y misterio de su creación, preguntándole si estuvo presente en el momento de la creación y si sabe desvelar su misterio. Todo lo cual constituye una evidente rectificación de la disputa, que es injusta por desmesurada. Job lo reconoce sometiéndose expresamente a Dios. Pero en 42,7 se produce un hecho sorprendente: Dios compara los discursos de Job con los de sus amigos y constata que los amigos no han hablado justamente como «su siervo» Job. Con ello se da la razón, no a los amigos, sino al rebelde que se negaba a aceptar el orden de sus amigos y al Dios de ese orden. Con toda su querella Job ha dado más honra que sus amigos al Dios vivo. Sería erróneo eliminar ese juicio final de Dios sobre el diálogo entre Job y sus amigos por estar en un epílogo procedente de otra mano e interpretar el diálogo sin el juicio divino conclusivo. Aun cuando no se pueda excluir que tal juicio pertenezca a un estrato más antiguo del relato de Job, en el que los discursos de los amigos tendrían una forma distinta, en la redacción final del libro todo el diálogo está en función del mencionado juicio. Los discursos de Job, una vez hechas las acotaciones pertinentes, quedan justificados. Según la fe veterotestamentaria, ninguna concepción del orden, por sublime que sea, puede mediatizar la inmediata relación de la criatura con el Dios que actúa de una forma a la vez misteriosa y «justa» ni encuadrar a ese Dios en una ordenación sistemática. «Yo soy el que soy».

Concluyamos echando una ojeada a Sal 73. Aquí no nos encontramos con un Job colmado de sufrimientos, sino —y este dato

nos sitúa más cerca de la problemática de Qohelet— con la fe atribulada porque no puede comprender la ordenación del mundo por Yahvé, en la cual cabe que tengan éxito los impíos. La respuesta a que llega aquí la fe veterotestamentaria no se encuentra, como en el libro de Job, en un diálogo polémico. El salmista narra más bien que penetró en los «santuarios de Dios» *(miqdᵉšē ʾēl)* y allí comprendió que Dios pone a los malvados en el resbaladero (vv. 17s). ¿Se trata de la promesa que ha escuchado en el templo un hombre piadoso y que le ha dado una seguridad definitiva, o es que la expresión «santuarios de Dios» se emplea en sentido metafórico y alude a la «santa providencia de Dios»? En cualquier caso, también aquí es evidente que, a través de un «orden» divino no verificable en la experiencia de la vida diaria y por encima de cualquier tentación, la fe llega a la arriesgada seguridad que confiesa que, aun cuando desfallezcan su cuerpo y su corazón, se aferrará a Dios y lo considerará como «su parte». En el v. 24 se llega a una afirmación límite, que luego no se desarrolla, cuando no sólo se confiesa la certidumbre de que Dios guiará al orante con su consejo *(ʿēṣah),* sino que se afirma también la esperanza de que lo llevará a la gloria. Lo mismo que en el libro de Job, aquí se rechaza cualquier sabiduría calculadora. En una actitud de total indefensión, el creyente veterotestamentario pone su vida en manos de Dios y encuentra en el temor de Dios (expresión que no se utiliza aquí) la verdadera sabiduría que conduce a la vida. En términos parecidos hablará la fe neotestamentaria de la sabiduría humana y divina con la mirada puesta en Cristo (1 Cor 1,18ss).

H. H. Schmid, *Wesen und Geschichte der Weisheit* (BZAW 101; 1966) con bibl.; H. Gressmann, *Die neugefundene Lehre des Amenem-ope und die vorexilische Spruchdichtung Israels:* ZAW 42 (1924) 272-296; H. Gese, *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit* (1958); H. J. Hermisson, *Studien zur israelitischen Spruchweisheit* (WMANT 28; 1968) con bibl.; G. von Rad, *Weisheit in Israel* (1970), cf. EvTh 31 (1971) 680-695; A. Alt, *Die Weisheit Salomos:* ThLZ 76 (1951) 139-144 = *Kleine Schriften* II (1953) 90-99; G. von Rad, *Hiob 38 und die altägyptische Weisheit* (Supp. VT 3; 1955) 293-301 = *Gesammelte Studien* (ThB 8; 1958) 262-271; W. Zimmerli, *Ort und Grenze der Weisheit im Rahmen der alttestamentlichen Theologie,* en *Gottes Offenbarung* (ThB 19; ²1969) 300-315; K. Koch, *Gibt es ein Vergeltungsdogma im AT?* ZThK 52 (1955) 1-42; J. Hempel, *Das theologische Problem des Hiob:* ZSTh 6 (1929) 621-689 = *Apoxysmata* (BZAW 81) 114-173; L. Alonso Schökel/E. Zurro, *Sabiduría,* en *Los Libros Sagrados* (Ed. Cristiandad, Madrid 1974), espléndida traducción, con comentarios de Alonso Schökel. Véase el *Job* de la misma serie.

V

CRISIS Y ESPERANZA

Hemos visto que en la vida del hombre ante Dios, tal como la presenta el AT, se refleja la realidad del Dios de Israel. Pero todavía no hemos descubierto la dimensión última y más profunda que permite conocer plenamente a «Yahvé», Dios de Israel y Creador de su criatura. Tenemos que contemplar la crisis profunda en que un antiguo narrador refiere que Yahvé «se arrepintió de haber creado al hombre» (Gn 6,6) y un profeta llama a su hijo «No-mi-pueblo» para hacer patente cómo se hallan las relaciones de Yahvé con su pueblo Israel (Os 1,9). Ahora vamos a examinar detenidamente esa crisis y la forma en que la fe veterotestamentaria entiende el juicio y la salvación de Yahvé sobre esa crisis del hombre (1) y del pueblo de Dios (2 y 3), así como el futuro del mundo (4).

1. *El hombre entre el juicio y la salvación. Historia de los orígenes*

La reflexión de la fe veterotestamentaria sobre el hombre que se halla fuera o antes de la historia especial de Israel con su Dios ha quedado plasmada en la historia de los orígenes. H. Gese ha mostrado que la historiografía oficial sumeria contiene ya no sólo elementos aislados de esa prehistoria, sino también toda la secuencia de creación, tiempo primigenio, diluvio y nuevo comienzo de la historia universal tras la gran crisis. Vamos a preguntarnos ahora qué dicen sobre lo ocurrido entre Dios y el hombre los pasajes que refieren estos acontecimientos iniciales y presentan a Yahvé como señor de la historia.

1. Ya hemos dicho (cf. cap. I, ap. 1) que en su exposición esquemática de los comienzos (Gn 24b-25) P procura poner de relieve la solícita preocupación de Yahvé por el hombre, cuyo bien desea. En estrecha unión con esto está el relato de Gn 3 sobre el pecado en el jardín de Dios.

Los elementos tradicionales de ese relato reaparecen, si bien con rasgos más míticos, en el oráculo de Ez 28,11-19 contra el rey de Tiro. De un jardín divino cuyos frutos son custodiados celosamente por su propietaria (Hera), pero en el que irrumpe un ser más fuerte (Heracles), nos habla también la mitología griega, in-

fluida quizá por el acervo oriental, en el relato sobre el jardín de los hespérides (= de los que viven en Occidente, es decir, en los confines occidentales del mundo).

En Gn 3 se ha visto muchas veces como «la tesis del primer pecado». Apoyándose en la errónea interpretación augustiniana de la frase de Rom 5,12 sobre Adán («in quo omnes peccaverunt»), muchos autores han creído encontrar ahí una afirmación del «pecado original». Según esta concepción «en Adán» estarían incluidos, casi en sentido espacial, todos sus descendientes, los cuales habrían participado ya en el pecado, que debería entenderse como una especie de herencia biológica.

Ahora bien, con esta interpretación contrasta el hecho de que el AT (exceptuando, a lo sumo, algunas vagas alusiones del Eclesiastés) nunca habla de tal «tesis». Gn 3 debe interpretarse, pues, de otro modo. Aquí no se proclama una verdad general y atemporal, sino que se habla concretamente y se aduce un ejemplo, si bien con el ejemplo se enuncia una verdad que trasciende el contexto inmediato de la narración.

A esto se añade que Gn 3 no puede leerse aisladamente. La historia de los orígenes de J está caracterizada por una serie de relatos de pecado. Gn 4 narra el fraticidio de Caín y las desmesuradas amenazas de venganza de Lamec; en 6,1-4 se habla de los matrimonios de los ángeles, a los que sigue el diluvio (6,5-9,17). En esta intencionada acumulación de historias de perdición podemos situar también la maldición de Canaán (9,18-27), aunque en 9,26 se «bendiga» a Yahvé, el Dios de Sem, así como el relato de la torre de Babel. Cada una de esas historias ilumina a su modo y desde un ángulo determinado el significado de la enigmática ruptura entre Dios y el hombre y de la respuesta de Dios a tal ruptura. A este respecto hemos de tener presente lo siguiente:

a) Gn 3 no habla de un individuo cualquiera, sino del primer hombre, cuyo nombre de Adán, «ser humano», se entiende luego como nombre propio. Con ello se pretende sin duda mostrar el carácter paradigmático del comportamiento humano ante Dios. Pablo no yerra cuando en Rom 5 contrapone el hombre nuevo, Cristo, al «hombre» de Gn 3.

Lo mismo hay que decir de Gn 4,1ss, donde aparece el primer «hermano» (término que el redactor emplea como clave del relato), y de 11,1ss, donde aparece por vez primera un gran número de hombres reunidos para llevar a cabo una obra.

b) En Gn 3, la aparición del pecado no deriva causalmente de la creación buena de Dios.

En su torpe intento de excusarse ante Dios, el hombre echa la culpa al propio Dios: «La mujer que me diste por compañera me dio a comer del árbol y comí» (3,12). De manera totalmente distinta habla, por ejemplo, el llamado Qohelet babilónico: «El rey de los dioses, Narru, el Creador de los hombres, el famoso Sulummar, el que ha separado su barro, la reina que los ha formado, la princesa Mama, concedieron a la humanidad el don del discurso taimado, le dieron para siempre la mentira y la falta de veracidad» (citado según O. Loretz, *Qohelet und der alte Orient,* 1964, 104s). Ecl se expresa de forma muy distinta en 7,29. También interpretaríamos erróneamente la fórmula radical de Is 45,7 si viéramos en ella un intento de echar «la culpa» a Yahvé. Cf. *infra,* g).

c) Según Gn 3, el núcleo del acto pecaminoso no consiste sólo en la violación de una norma externa, sino en que el hombre desprecia a su señor divino, del que no ha recibido sino bienes.

Es cierto que Gn 3 comienza hablando del árbol del medio del paraíso, sobre el que pesa en cierto modo un tabú, y de su fruto. Pero el verdadero hemeneuta del acontecimiento es la serpiente, que explica: «Dios sabe que, en cuanto comáis de él (del árbol), se os abrirán los ojos y seréis como Dios, versados en el bien y el mal». Según esta interpretación, el subsiguiente pecado significa que el hombre elimina al donante y se sale de la relación del receptor con el donante. También el confuso episodio del matrimonio de los ángeles (6,1-4; cf. p. 65) debe interpretarse como una ruptura del orden establecido por Dios entre el cielo y la tierra. Y 11,1ss muestra cómo los hombres se unen para conseguir por sí mismos, en un acto de soberbia, un acceso al cielo.

d) La historia de los orígenes de J muestra la rápida e inquietante propagación del mal, que se extiende como una mancha de aceite en el agua.

A la ruptura con Dios siguen (no «de manera natural», sino de forma estremecedora e incomprensible) la ruptura con el hermano, la desmedida autosuficiencia de Lamec, que alardea de su venganza, la confusión de las fronteras entre el cielo y la tierra, la falta de piedad hacia los padres y el abuso de la fuerza aunada de los pueblos. En la historia de David podría haber una conexión interna de la misma naturaleza: el adulterio y homicidio de David (2 Sm 11s) siguen inmediatamente al desenfreno sexual y los homicidios de sus hijos. Pero en ninguna parte se establece una relación causal entre el nuevo pecado y el anterior ni se aduce tal relación para eximir de la culpa.

e) Se subraya con énfasis, particularmente en Gn 3s, la na-

turaleza del pecado, que intenta siempre ocultarse y enmascararse.

El hombre se oculta entre los arbustos al acercarse Dios (3,8). Cuando Dios pregunta por él, pretende disculparse aduciendo un falso respeto: «Me entró miedo porque estaba desnudo, y me escondí» (3,10). En el caso Caín, la mentira se mezcla con un frívolo juego de palabras cuando Yahvé le pregunta por su hermano, el pastor: «No sé. ¿Soy yo el guardián (= pastor) de mi hermano?» (4,9). En 3,12, la evasiva se torna cínicamente en una acusación contra Dios: «La mujer que me diste...».

f) La cruel deformación inherente al pecado revela también que el hombre está creado para vivir en comunidad y que ni siquiera en estas circunstancias es bueno para él estar solo (2,18).

Cuando Dios le pregunta si ha comido, el hombre responde: «Ella me dio del árbol y yo comí» (3,12), y acusa a la compañera que Dios le dio bondadosamente. «La serpiente me engañó y comí», dice la mujer (3,13) y acusa al animal, creado también por Dios para el hombre (cf. 2,18s) con un propósito bondadoso. Así abusa el hombre de la criatura recibida de Dios y hace de ella un escudo con el que intenta protegerse.

g) La historia de los orígenes no ofrece respuesta alguna a la pregunta fundamental sobre el origen del mal. Como el resto del AT, no hace el menor intento de refugiarse en un mundo dualista o pluralista. El enigma del pecado conserva aquí toda su crudeza.

Muy pronto se intentó ver tras la serpiente de Gn 3 a Satán, personificación del poder hostil a Dios (cf. Ap 12,9; 20,2). Sea cual fuere la prehistoria mítica de los materiales de Gn 3, tal interpretación no se ajusta a la intención de J, que al principio sitúa con toda claridad a la serpiente entre «los animales del campo creados por Yahvé Elohim». Aquí la serpiente es un simple animal, no el disfraz de un poder divino opuesto a Yahvé. Así aparece con claridad en la subsiguiente maldición, en la que ese animal es condenado a comer polvo y arrastrarse sobre el vientre. También cabe aducir como contraprueba la descripción escatológica de la nueva paz paradisíaca (Is 11,6-8), que se caracteriza, entre otras cosas, por la desaparición de la enemistad entre el hombre y la serpiente. También debemos tener presente el relato de Gn 4, íntimamente relacionado con Gn 3. Allí no aparece la serpiente. Pero el crimen de Caín va precedido de una amonestación del propio Yahvé, cuya interpretación lingüística es dudosa. En sorprendente afinidad con la fórmula de Gn 3,16, en 4,6s se dice: «¿Por qué ardes en cólera y andas cabizbajo? ¿Acaso no puedes

andar con la cabeza alta (?) cuando obras bien, mientras que si obras mal el pecado está acampado (¿acecha?) a tu puerta? Aunque viene por ti, tú debes dominarlo».

Cabría preguntar por qué se introdujo la serpiente en el relato de Gn 3. ¿No habría sido posible formular este relato lo mismo que la historia de Caín? Como primera respuesta se podría aducir la existencia previa de determinados materiales narrativos. Pero una reflexión ulterior descubre que por ambos caminos —en Gn 3 mediante la introducción de la serpiente y en Gn 4 mediante la incorporación de la advertencia de Yahvé— se deja al hombre margen para la decisión. El pecado no penetra en el hombre como una fatalidad de la que se es víctima, sino que inicialmente se presenta ante él como una tentación, en Gn 3 personificada en la serpiente, en Gn 4 evocada por la interpelación de Yahvé. Por contar con ese margen de libre decisión, el hombre puede optar por la desobediencia. Sólo así puede existir la culpa como tal. El hombre tendría que evitar el pecado. La culpa no forma parte de su naturaleza, sino que es algo extraño a ella, algo que se le acerca en forma de tentación. Pero el poder del pecado tampoco es un segundo principio primordial opuesto a Dios como antagonista desde los comienzos.

Conviene observar cómo el propio AT sigue rastreando ese misterio indescifrable en el plano lógico. Aludiendo a la cólera de Yahvé, 2 Sm 24,1 llega a incluir en el ámbito de la voluntad divina el misterio de la tentación cuando dice: «El Señor volvió a encolerizarse contra Israel e instigó a David contra ellos diciendo: anda, haz el censo de Israel». El relato muestra luego que David reconoce plenamente su culpa y siente remordimientos de conciencia. En cambio el relato paralelo de Crónicas, más reciente, procura salvaguardar el margen de la libertad, como Gn 3, y presenta la tentación como algo que viene a David desde fuera. Es probable que la figura de Satán se haya introducido aquí como «exégesis» tomada de Zac 3,1 (Willi): «Satán se alzó contra Israel e instigó a David a hacer el censo de Israel» (1 Cr 21,1).

En los pasajes del AT en que aparece, el término «Satán» no va unido a una concepción dualista del mundo ni a una doctrina de los dos eones, sino que designa al acusador que, primero en la esfera humana y luego en la divina, provoca el pecado.

Satán no es originariamente un nombre propio, sino que designa una función. El verbo *śṭn* significa hostigar, acosar. Así puede ser *śātān* el «adversario» en el plano político. Según 1 Sm 29,4, los filisteos envían a casa a David antes de la batalla contra Saúl

para que no se transforme en «adversario» durante el combate. En 1 Re 11,14.23.25 se enumeran los «adversarios» que se oponen a Salomón a lo largo de su reinado. A veces se añade el matiz de «tentación». Según 2 Sm 19,23, cuando los hijos de Seruyá intentan inducir a David a la venganza, éste los reprende diciendo que se han convertido para él en «satán».

Zac 3,1ss y Job 1ss muestran que también Yahvé tiene un «satán» entre los ángeles que están a su servicio. Este desempeña, por así decir, el papel de fiscal general, toma notas de las cosas que no parecen estar bien y las somete a prueba por medio de preguntas críticas. En Zac 3,1ss Satán acusa ante Dios al sumo sacerdote de haberse contaminado durante el exilio. En Job 1s satán pregunta críticamente si Job es piadoso sólo porque le van bien las cosas. En 1 Cr 21,1 (único pasaje en que «satán» aparece sin artículo como nombre propio), la instigación de Satán, a diferencia de lo que ocurre en Job 1s, hace que David caiga en la tentación y sea castigado.

Los textos no reflejan la intención de despojar al mal de su carácter de desobediencia. Una y otra vez se hace patente en el AT que el pecado, aunque la violencia de la tentación parezca hacerlo casi inevitable para el hombre, implica siempre una responsabilidad humana. Constituye un enigma inexplicable y, por lo tanto, lo único que cabe es, en definitiva, reconocerlo y confesarlo. La doxología del juicio pone de manifiesto, como hemos visto (cf. página 175), que también en medio de su pecado puede el hombre glorificar a Dios. Sal 51,7, donde el orante reconoce que su madre lo concibió en pecado, no debe interpretarse como un intento de eximirse de la culpa imputándola a los antepasados. Tampoco el atribulado clamor de Isaías, en el que el profeta confiesa no sólo que es un hombre de labios impuros, sino también que vive en medio de un pueblo de labios impuros (6,5), pretende atribuir la culpa al «pueblo» considerado como colectividad. Lo mismo que el relato sobre la desobediencia del primer hombre, estos dos pasajes ponen de manifiesto que el hombre se halla inevitablemente inmerso en una trama de pecado.

Yahvé no puede ignorar esta acción del hombre. La fórmula más inquietante a este respecto aparece en Gn 6,6, donde J afirma: «Entonces se arrepintió Yahvé de haber creado al hombre en la tierra». ¿No significa esto el fin del género humano? La historia de los orígenes contiene una serie de penas con que Yahvé responde en su juicio a la transgresión de su criatura. El juicio se formula en forma de una sentencia directa que no puede reducirse al pro-

ceso neutro de una acción con consecuencias fatales. Según Gn 3, Dios impone en su juicio determinadas penalidades, que son inseparables de la vida de la criatura tal como la conoce el hombre. Pero el pasaje no pretende ofrecer una descripción exhaustiva, sino que aduce esas penalidades a título de ejemplo.

En el mundo de los animales, Gn 3,14s enumera el enigmático dato de que la serpiente se arrastrará sobre su vientre y se alimentará del polvo, así como la profunda enemistad existente entre el hombre y la serpiente. Quien se encuentra con una serpiente intenta inmediatamente aplastarle la cabeza. Y cuando una serpiente ve a un hombre intenta morderle los talones con sus dientes venenosos. La Iglesia ha creído ver en este pasaje un «protoevangelio», según el cual un descendiente de la mujer habría de poner fin a la serpiente («aplastará la cabeza de la serpiente»), interpretada en sentido neotestamentario como Satán. Pero esto supone introducir en Gn 3 ideas ajenas al texto.

El castigo de la mujer consiste en los dolores del parto y en su dependencia del hombre (obvia en una sociedad patriarcal), hacia el que se siente atraída.

Al hombre se le dice que debe trabajar la tierra y recoger sus frutos con el sudor de su frente. Además se le hace presente que al final volverá al polvo de la tierra. En la conclusión del relato del paraíso se concretiza la última maldición, la expulsión del lugar de la vida, en el hecho de que el hombre es arrojado del jardín de Dios y con ello de la cercanía del árbol de la vida. La guardia puesta a la entrada del paraíso impide para siempre al hombre volver a ese lugar. Gn 6,1-4, que pertenece a una tradición diferente, atribuye la limitación de la vida humana a un decreto expreso de Yahvé, según el cual la vida del hombre no podrá sobrepasar los ciento veinte años.

La historia de Caín, cuyos materiales tradicionales pudieron tener presente la vida seminómada de los cainitas, refleja en el contexto actual la huida errante del fratricida, que no puede encontrar en ningún sitio la paz de una sedentarización tranquila. El relato tiene evidentemente un profundo significado psicológico.

En el relato del diluvio es donde J adopta una perspectiva de mayor alcance: el arrepentimiento de Dios de haber creado al hombre se plasma aquí en una catástrofe de proporciones mundiales.

El episodio de Canaán nos conduce ya con más claridad a una situación específica del mundo cananeo: estamos en la época de David, e Israel es dueño y señor, mientras que Canaán es un siervo a su servicio.

El relato de la torre de Babel, en cambio, tiene presente un problema humano universal que sigue afligiendo a los pueblos de hoy: los distintos idiomas que se hablan en las naciones son un elemento de división que puede impedir un trabajo pacífico y común.

Junto a las terribles maldiciones recogidas en la historia de los orígenes de J, a lo largo del relato de Gn 3-11 (J) encontramos una y otra vez muestras de una enigmática paciencia divina. La primera pareja humana, que ha escuchado la amenaza de que morirá el día en que coma del árbol prohibido, no se ve privada de la vida en el momento de la transgresión. Al contrario, las palabras sobre el castigo de la mujer hablan de alumbramiento de hijos y de un futuro, de suerte que según 3,20 el hombre se atreve a darle el nombre de *ḥawwah,* que en la Vulgata es Heva y en las lenguas actuales «Eva, porque es la madre de todos los que viven». Cuando Caín le pide ayuda desesperado, Yahvé lo protege con un signo (¿tatuaje?) «para que, si alguien tropieza con él, no lo mate» (4,15). Al comienzo del diluvio Dios dice que se arrepiente de haber creado al hombre; pero a continuación el propio Yahvé (no la astucia de otro dios que, como refiere el poema babilónico, actúa contra el autor del diluvio) salva solícitamente no sólo a una familia humana, sino también a numerosos animales de todas las especies para que el mundo entero tenga un nuevo futuro. Y la decisión de Yahvé, aunque constata el hecho de que «las inclinaciones del corazón humano son malas desde su mocedad», conduce en 8,21s a una plena conservación de la vida sobre la tierra.

En estos pasajes se anuncia lo que luego se afirma expresamente en la vocación de Abrahán (Gn 12,1-3). Yahvé tiene el proyecto de ofrecer un futuro de bendición a un mundo sobre el que pesan múltiples maldiciones y que no posee ninguna justicia propia capaz de mover a Dios a tal decisión. Con Abrahán se hace visible el portador de esa nueva bendición. Ya hemos explicado (cf. cap. I, ap. 4) cómo en su figura se anticipa en forma de promesa el pueblo de Israel.

De este modo entiende y presenta J el sentido de la existencia de Israel en el plan de Dios: introducir la bendición en un mundo que, por haberse alejado de Dios, está sometido al castigo divino. J no explica las repercusiones de tal bendición sobre las tribulaciones de la muerte, el sufrimiento, la hostilidad entre los grupos de las criaturas y la falta de entendimiento entre los pueblos. Is 11,1-8; 25,8 y otros pasajes que analizaremos más adelante revelan que el problema quedó en pie.

2. Si J se compuso en los primeros tiempos de la monarquía, P y su esquema nos sitúan en la época posterior a la gran catástrofe de Israel. En otro contexto hemos explicado que ya en su comienzo (Gn 1,1-2,4), donde relata detalladamente la creación del mundo, revela un centro de interés muy distinto del de J. La pregunta sobre el hombre y sobre el enigma de la existencia humana pasa a segundo plano ante la cuestión de las grandes disposiciones divinas en torno al mundo y al pueblo de Yahvé. Así, P no recoge los relatos, tan esclarecedores sobre la condición humana, del pecado «original» y el fratricidio, ni episodios como el matrimonio de los ángeles, Canaán y la construcción de la torre de Babel. Entre el relato de la creación y la historia de Abrahán aparece sólo la amplia narración del diluvio, que mediante las genealogías de Gn 5 y 11,10ss enlaza con el relato sobre los orígenes y con los albores de la historia de Israel.

La obra de seis días de Dios se cierra en 1,31 con la observación final «y Dios vio todo lo que había hecho, y era bueno». Cuando Dios obra solo, «todo es bueno». Por el contrario, en 6,11 —pasaje que se halla en el preludio del relato sobre el diluvio, según el cual ha habido ya diez generaciones de hombres— vuelve a aparecer la inquietante constatación de que «la tierra estaba corrompida ante Dios y llena de violencias» *(ḥāmās)*. A esto se añade una frase que sin duda está formulada en contraste con 1,31: «Y Dios miró la tierra y vio que estaba corrompida, porque todos los vivientes de la tierra se habían corrompido en su proceder» (6,12). La alusión a la violencia es sorprendente tras la constatación de 1,31, ya que no se ha recogido ningún indicio que la justifique. Sólo hay un dato que podría indicar indirectamente que en la tierra había cosas poco gratas a Dios: el hecho de que en la lista de Gn 5, que sólo contiene nombres y cifras, se afirme que Henoc «caminó con Dios y, por eso, fue arrebatado por Yahvé».

Se ha afirmado que P no habla del primer pecado (Köhler). Y es cierto que no contiene un detallado relato del pecado análogo a Gn 3. Pero formula, quizás con más énfasis que J, el hecho del pecado del mundo y su irracionalidad. Y lo presenta con mayor radicalidad que J, porque afirma que «toda carne» participa de él. Es posible que tal expresión se refiera al reino animal, donde la «violencia» de los fuertes contra los débiles está tan extendida como entre los hombres.

Las proporciones de la pecaminosidad del mundo quedan patentes en el relato del diluvio, con el que Dios responde a la alienación del mundo. Si J describe el diluvio como una lluvia torren-

cial de cuarenta días y lo presenta con la imagen de una inundación catastrófica, P hace de él un acontecimiento que cuartea los fundamentos de un mundo cuya creación y ordenación se narra en Gn 1. «Reventaron las fuentes del océano y se abrieron las compuertas del cielo». Según Gn 1,6s, Dios comenzó a hacer del caos el mundo ordenado poniendo una «bóveda» entre la tierra y «las aguas de arriba» y señalando a «las aguas de abajo» un lugar fijo, es decir, fijando el océano unas fronteras que no debía pasar, como añade Sal 104,9. Ahora, el océano y el caos irrumpen en el mundo ya ordenado. El problema teológico que aquí se plantea P, con mayor radicalidad que J, es, pues, el siguiente: ¿puede la corrupción del mundo —que tiene su máximo exponente en el hombre constituido señor para dominar sobre todas las criaturas inferiores— anular el designio divino de la creación de modo que el mundo de Gn 1 vuelva a sumergirse en el caos?

Pues bien, P no sólo narra que Dios salva del diluvio a un hombre piadoso aislado y, con él, a algunos representantes de todas las especies animales, sino que afirma también que Dios corrobora con una alianza su sí al mundo después de la catástrofe (cf. *supra,* página 60). Dios quiere seguir teniendo relaciones con su creación, aun cuando (y Gn 9,25 coincide en este punto con la afirmación yahvista de 3,15, aunque no menciona la serpiente) no exista ya la paz paradisíaca entre el hombre y los animales. Ahora, los animales temen al hombre. En este mundo, los hombres se matan unos a otros (dato que recuerda a Gn 4), de suerte que es necesario establecer entre ellos una autoridad que castigue el derramamiento de sangre (9,4-6). Pero Dios bendice otra vez al mundo y le promete la fertilidad (9,1-7). Y las subsiguientes listas de pueblos quieren ilustrar, según P (10,1-7.20.22s.31s), cómo la descendencia de Noé se ramifica en multitud de pueblos «por familias, lenguas, territorios y pueblos» (10,31; cf. 5,20). La multiplicación de pueblos y lenguas constituye aquí una prueba de que Dios ha bendecido al mundo.

Según Gn 17 (P), de esa humanidad conservada misericordiosamente por Dios en la tierra separa el propio Dios a Abrahán y, por su medio, a Israel para convertirlo en un pueblo que esté cerca de él y lo adore como es debido.

H. Gese, *Geschichtliches Denken im Alten Orient und im AT:* ZThK 55 (1958) 127-145; O. H. Steck, *Die Paradieserzählung* (BSt 60; 1970); Th. Willi, *Die Chronik als Auslegung* (FRLANT 106; 1972); R. Schärf, *Die Gestalt des Satans im AT,* en C. G. Jung, *Symbolik des*

Geistes (1948) 151-319; G. von Rad, *Die Priesterschrift im Hexateuch* (BWANT 4, F. 13; 1934).

2. *La crisis de Israel en su literatura histórica*

A la historia de los orígenes del mundo sigue en Gn 12-50 la historia de los patriarcas de Israel. El resto del Pentateuco nos informa sobre el pueblo de Yahvé en la época anterior a la conquista, y los «profetas anteriores» (Jos-2 Re) hablan del período que llega hasta el final de la monarquía. ¿Son bendición (J) y cercanía de Dios (P) las palabras clave de esta historia ulterior?

1. Ya hemos explicado (cf. cap. I, ap. 3) que la historia de los patriarcas de Gn 12-50 se halla bajo el signo de la promesa de la multiplicación de un individuo particular en un pueblo y de la entrada en la tierra prometida. Los patriarcas aparecen aquí, particularmente en J, con gran realismo como hombres cuyo camino no está libre de temores humanos (Abrahán en 12,10-20 J; 20 E; Isaac en 26,6ss J) e impaciencias ante los aplazamientos de que es objeto el cumplimiento de la promesa (Abrahán en 16 J). Más aún: Jacob recurre a la mentira taimada y la astucia (25,27-34; 27,30,25ss), y los hermanos de José a la violencia fratricida (37; cf. también 34,38). Pero todo esto está enmarcado en el designio divino de conseguir la meta fijada, aunque para ello sea preciso recorrer senderos tortuosos, como muestra la historia de Jacob. El propio Jacob, que había suplantado con astucia Esaú, es engañado por Labán (29). En la historia de José, de cuño sapiencial, se afirma expresamente que el plan de Dios está por encima de las miserias humanas cuando José dice a sus hermanos: «Vosotros intentasteis hacerme mal, pero Dios intentaba hacer bien» (Gn 50,20).

2. También la historia del pueblo antes de la conquista está narrada en Ex-Nm (Dt) con la mirada puesta en una meta. Esta época está dominada por la conducción de Yahvé, que tiene como norte la tierra prometida a Israel. Pero el pueblo liberado por Yahvé es descrito con rasgos realistas como un pueblo poco fiel y proclive a la desobediencia. De ordinario no se trata de pecados contra los mandamientos fundamentales de Yahvé incluidos en el decálogo, como el emparejamiento con Baal Fegor (Nm 25,1ss), que implica una violación del primer precepto, o la transgresión de la prohibición de fabricar imágenes (Ex 32) y los pecados contra el tercer mandamiento y el cuarto narrados en los relatos paradigmáticos de Lv 24,10ss y Nm 15,32-36 P. Son más características

las frecuentes escenas de desaliento y falta de fe y, más adelante, de abierta rebeldía contra la conducción divina que quiere llevar a Israel a la tierra de la promesa.

La rebeldía comienza ya en Egipto, cuando la primera intervención de Moisés ante el faraón no consigue otro resultado que agravar el peso de la esclavitud (Ex 5,20s). Junto al Mar Rojo, poco antes del acto salvador que en 15,21 canta el himno más antiguo del pueblo de Yahvé, la rebeldía se plasma en una abierta contestación de la obra salvífica de la liberación de Egipto (14,11s). Y esa murmuración contra Moisés (*lūn;* Ex 15,24; 17,3, etc.) reaparece cuando el pueblo se halla en el desierto sin pan, sin carne o sin agua. En Ex 16,3 (P) se añoran «las ollas de carne de Egipto»; en 17,3 y Nm 20,4, se reprocha a Moisés haber sacado al pueblo de Egipto y haberlo conducido al desierto para dejarle morir allí. Nm 11,1 dice en términos generales que el pueblo «se quejaba» (hitp. de *'nn),* mientras que en 11,4-6 (20,5) se enumeran todos los manjares exquisitos de Egipto y se contrapone despectivamente a ellos la mezquindad del maná, el alimento del desierto otorgado por Yahvé. El pueblo pide luego comer carne (vv. 13.18) y pregunta indignado: «¿Por qué hemos salido de Egipto?» (v. 20). Ante los informes de los exploradores sobre la resistencia que habrá que superar para entrar en la tierra prometida, la rebeldía se traduce en la resolución de elegir un nuevo jefe y volver a Egipto (Nm 14,2-4 P). Datán y Abirón pronuncian frases casi blasfemas cuando en Nm 16,12-14 aplican a Egipto, el país del que los ha liberado Yahvé, los atributos de la tierra prometida: «¿No te basta con habernos sacado de una tierra que mana leche y miel para darnos muerte en el desierto?». La oposición de María y Aarón contra el caudillaje de Moisés en Nm 12 y el motín de Córaj y sus secuaces contra Moisés y Aarón en Nm 16,3 son de otra naturaleza. Cf. Dt 1,27; 9,7ss, así como G. W. Coats.

Exodo y Números (Dtn) permiten conocer la respuesta de Yahvé al pueblo incrédulo que desconfía de su conducción, la mira con suspicacia y se rebela abiertamente contra ella. Tal respuesta consiste, a juzgar por el conjunto de la narración, en que Yahvé no abandona su causa ni se vuelve atrás de su promesa. Al final del Deuteronomio, el pueblo salido de Egipto se encuentra a las puertas de la tierra prometida y, según la narración del libro de Josué, cruzará esas puertas y tomará posesión de la tierra. Además, Yahvé salva de los egipcios al pueblo temeroso, lo alimenta cuando tiene hambre y le da de beber cuando tiene sed, por más que Israel haga de tales calamidades un motivo para quejarse

de su Dios. La terca rebeldía, el intento de retornar y la impía alabanza de Egipto, país del que Yahvé ha sacado al pueblo, no son óbice para que Dios introduzca a Israel en la tierra que mana leche y miel.

Pero Yahvé no realiza todo esto con tranquila indiferencia, sino que se inflama de ira cuando se atenta contra su honra.

Cuando se viola el primer mandamiento, se enciende la ira de Yahvé (Nm 25,3s) y se produce una matanza (v. 9), y contra los infractores de los preceptos segundo, tercero y cuarto surgen los jueces (cf. *supra)*. Pero también los que se quejan (Nm 11,1), el pueblo hambriento de carne (Nm 11,4ss) y la familia de Datán y Abirón (Nm 16) experimentan el juicio de Yahvé. Y el pueblo que censura el «nauseabundo» maná sufre, según Nm 21,6, la plaga de las serpientes. Para quienes se acordaban ante las informaciones de los exploradores se aplaza una generación la entrada en la tierra prometida.

La ira de Yahvé adquiere caracteres especialmente peligrosos en Ex 32,10 y Nm 14,11s, donde Dios quiere aniquilar a todo el pueblo y ofrece a Moisés hacer de él una nación grande para abrir así un camino nuevo a su promesa. En ambos casos, la ira de Dios se aplaca ante la intercesión de Moisés en favor de su pueblo: Moisés recuerda a Yahvé que su honra quedaría en entredicho a los ojos de las gentes si aniquilara en el desierto al pueblo que ha sacado de Egipto (Ex 32,11s; Nm 14,13-16). La apelación a la promesa hecha a los patriarcas (Ex 32,13) y el recuerdo de la anterior autorrevelación de Yahvé (Nm 14,17-19; cf. Ex 34,6s) hacen que Dios no ejecute su sentencia de aniquilación. Pero en Ex 32,34 se percibe la sombría amenaza de un juicio futuro. Todo esto refleja la amenazadora realidad del segundo preámbulo del decálogo, donde Yahvé no se revela a los de fuera, sino a su pueblo, destinado a ser bendición para el mundo y pueblo de la presencia de Dios.

Recojamos un último dato: la ira divina de que según Nm 20,12 es objeto Moisés por no haberse atenido a la voluntad de Yahvé y en virtud de la cual se le impide entrar en la tierra prometida pasa a ser en la reflexión del redactor de Dt 1,37 una ira que afecta a Moisés por causa del pueblo, de suerte que el jefe tiene que compartir el destino de la generación que muere en el desierto. Este dato evidencia una estremecedora solidaridad del enviado por Yahvé a su pueblo con los condenados en el juicio de la ira divina. Tal solidaridad vuelve a aparecer con un matiz distinto en otro pasaje (cf. pp. 258s).

3. En el Deuteronomio comienza el gran conjunto de la historia deuteronomista, que prosigue hasta el final del libro segundo de los Reyes (M. Noth). Esta obra narrativa, que recogió en diversos pasajes muchos materiales antiguos y se vio sometida a varias reelaboraciones, fue escrita en una época en que Israel, dividido ya en dos Estados, estaba en plena desintegración. Está concebida como un juicio histórico de Israel ante Yahvé.

La narración deuteronomista comienza con la comunicación de los mandamientos de Yahvé, que en Dt se halla enmarcada en la gran promesa de la próxima concesión de la tierra. El cumplimiento de tal promesa pone de manifiesto que Yahvé mantiene su palabra. Pero el pueblo que ha recibido el don de la tierra entra en un período de enigmática decadencia. Tras la época de los jueces, con sus momentos de esplendor y de postración y con sus fases de calamidades merecidas y de salvación inmerecida, llega la monarquía, cuyo nacimiento aparece a los ojos de Yahvé como una mezcla de luces y sombras. En la elección de David, de Jerusalén y de su templo, Yahvé hace a Israel nuevas promesas de salvación. Pero durante el reinado de Salomón, y tras unos esperanzadores comienzos, continúa el apartamiento de Yahvé. En el Reino del Norte, la apostasía se concreta en el culto de los altozanos y la veneración de las imágenes y desemboca en la desaparición del Estado durante la época asiria. El Reino del Sur, que tiene su trono en Jerusalén y es gobernado por los descendientes de David —entre los que destacan los reyes Asá, Ezequías y Josías por su obediencia a los mandamientos de Yahvé, y Manasés por su impiedad—, se le concede un período de prueba más amplio. Pero también sobre él recae el juicio aniquilador de Yahvé. Nabucodonosor derroca la monarquía, destruye el templo y deporta a las capas superiores de la población. El relato termina con la escueta noticia, que no es objeto de una valoración teológica expresa, de la excarcelación y rehabilitación del rey Jeconías, deportado en el año 597, merced a la amnistía decretada por el sucesor de Nabucodonosor.

a) Este relato está presidido por el reconocimiento de la fidelidad de Yahvé a su pueblo. El libro de Josué comienza con un discurso en el que Yahvé promete expresamente a Josué que nadie podrá resistirlo mientras viva y que Yahvé dará en herencia al pueblo la tierra que prometió a sus padres (1,5s). En un sumario hiperbólico, 21,43-45 constata retrospectivamente que Yahvé concedió a Israel la tierra y le dio paz con todos los pueblos vecinos,

como lo había jurado a sus padres. «No dejó de cumplirse una palabra de todas las promesas que había hecho Yahvé a la casa de Israel. Todo se cumplió». Cf. también 23,14. Del mismo modo que Yahvé escuchó en otro tiempo el clamor del pueblo oprimido en Egipto, así escucha una y otra vez en la época de los jueces el clamor del pueblo amenazado y le envía el salvador (Jue 3,9.15; 10,12). También la plegaria con que según 2 Sm 7,18-29 agradece David la promesa que le ha comunicado Natán refleja en la adición deuteronomista de 22-24 la admiración por las gestas de Yahvé en favor de su pueblo. Los mismos sentimientos se expresan en la plegaria de la consagración del templo de Salomón (1 Re 8,15ss), que se centra especialmente en el lugar del que Yahvé ha dicho: «Allí residirá mi nombre» (29). La bendición aneja a ese lugar será eficaz incluso para el «extranjero que no procede de su pueblo Israel» que acuda e invoque la presencia del nombre divino (vv. 41-43).

b) Según el Deuteronomista, el Dios de esa fidelidad no es conocido por Israel sino como el Dios que le ha manifestado su voluntad. El gran discurso de Moisés (Dt 1,6), que constituye el pórtico de toda la obra deuteronomista y tiene como centro la comunicación de las «normas y preceptos» (Dt 12-26) —que es probablemente una exposición más amplia del decálogo, comunicado ya al pueblo en el monte de Dios (5,6-21)—, comienza evocando la salida del monte de Dios Horeb. Pero según el Deuteronomista, esta comunicación incial no es la única. En la gran asamblea de Siquén narrada en Jos 24, Josué plantea al pueblo la opción de la obediencia y le da «normas y preceptos». En el momento decisivo de la instauración de la monarquía, Samuel exhorta al pueblo y al rey a obedecer a Yahvé. En el testamento de David (1 Re 2,2-4), el Deuteronomista ha introducido unas frases en que se insta a Salomón a guardar los mandamientos. Y en la época de los reyes son los profetas quienes recuerdan una y otra vez la obligación de observar los preceptos que Yahvé ordenó a los padres (2 Re 17,13).

c) Pero el dato más característico del juicio deuteronomista sobre la historia de Israel es el reconocimiento de la desobediencia de dicho pueblo. Tal reconocimiento no se efectúa de forma abstracta y atemporal, sino de manera histórica y concreta. En la época de los jueces comienzan los israelitas a hacer lo que es «malo a los ojos de Yahvé» violando el primer mandamiento, de cuya importancia fundamental es consciente el Deuteronomista. Dan culto a los baales, abandonan a Yahvé, el Dios de sus padres que

los sacó de Egipto, y se van tras otros dioses, tras los dioses de los pueblos vecinos. Dan culto a Baal y a Astarté (Jue 2,11-13). Cuando piden ser gobernados por un rey no rechazan a Samuel, sino al propio Yahvé: no quieren que Dios reine sobre ellos (1 Sm 8,7). Y cuando Yahvé da un rey a Israel, según el Deuteronomista no es sólo Saúl quien viola el precepto de exterminio, como narraba ya la tradición anterior, sino que también Salomón —el hijo de David, el rey de la promesa especial y el constructor de la casa en que Yahvé ha decidido que more su nombre— peca contra el primer mandamiento. Según 1 Re 11,4-8, sus esposas extranjeras lo indujeron a levantar altares y dar culto a Astarté, diosa de los sidonios (fenicios), a Malcón, dios de los ammonitas, a Camós, ídolo de Moab, y a otras divinidades extranjeras. Con ello se abre la puerta a las transgresiones de los reyes sucesivos. A los monarcas del Norte se les condena con la fórmula estereotipada «repitió los pecados de Jeroboán», es decir, se les acusa de adorar los becerros de Betel y Dan (1 Re 12,26ss), cuando no se menciona al Baal de Tiro como objeto del culto tributado a dioses extranjeros, como se hace en la tradición anterior sobre Ajab y Jezabel (1 Re 16,31s). Los reyes del Sur, en cambio, son juzgados a la luz del mandamiento fundamental de Dt y acusados de rendir culto en los altozanos. A ello añade, en ocasiones, también en la perspectiva del precepto deuteronómico, la acusación de erigir cipos y estelas y permitir la prostitución sagrada (1 Re 14,23; cf. 15,12s). En los casos Acaz y Manasés (2 Re 16,3 y 21,6) se menciona como un pecado especial que «hicieron pasar (¿inmolaron?) a sus hijos por el fuego». De Manasés se afirma, además, que por presiones de la potencia asiria introdujo símbolos cultuales del «ejército del cielo» (2 Re 21,5; cf. 23,4s).

Si se pregunta por la causa de tales transgresiones, hay que responder que el Deuteronomista la sitúa en el fenómeno de la seducción, que aquí tiene un enraizamiento histórico muy concreto. La mezcla con los cananeos constituye para Israel un lazo de perdición. Si Salomón fue inducido por sus esposas extranjeras a dar culto a dioses extraños, Israel apostata por los matrimonios mixtos con la población cananea originaria. Jos 23, Jue 2,10ss y otros pasajes muestran que fue preciso modificar desde esta perspectiva la imagen originaria de la historia deuteronomista de la conquista (Smend). Si tal historia hablaba inicialmente de un exterminio completo de la población anterior del país y veía en él el pleno cumplimiento de la promesa de Yahvé, Jos 13,1b-6 y Jos 23 aluden a un resto de la población autóctona, frente a la cual debe

Israel conservar la obediencia hacia Yahvé, evitando cualquier entroncamiento con ella. Junto al argumento de que ese resto fue conservado en el país para probar a Israel (Jue 2,21s; 3,1a.4), en Jue 3,2 encontramos la explicación profana de que Yahvé lo ha dejado en la tierra para que Israel aprenda de él el arte de la guerra. La referencia a la seducción conduce luego a las rígidas leyes sobre la separación, que jalonan todos los escritos deuteronómicos. Tal legislación no puede provenir, contra lo que opina Schmit, de la época primitiva de Israel. Al margen de la alusión a la seducción por los pueblos de Canaán, ni el Deuteronomista ni la historia de los orígenes ofrecen una «explicación» de la desobediencia de Israel. El hecho de que no se pueda ni se quiera escuchar sumisamente a Yahvé constituye también aquí el gran enigma del hombre.

d) Pero Yahvé pronuncia su juicio sobre esta desobediencia. En la época de los Jueces el envío del «opresor» (Jue 2,14), que lleva luego al clamor y la conversión de los oprimidos, encierra aún algo del carácter de una medida pedagógica. La misericordia de Yahvé triunfa una y otra vez. Luego, los golpes son más duros. Salomón se ve despojado de algunas zonas fronterizas de su reino como consecuencia de su idolatría (1 Re 11,14ss). Más tarde, el profeta Ajías de Silo anuncia que al hijo de Salomón se le arrebatarán diez tribus del reino panisraelita. Ajías es el primero de la serie de profetas (conocidos o anónimos) que aparecen a lo largo de la historia de los reyes y dan a la narración deuteronomista su peculiar estructura de «promesa y cumplimiento». En 1 Re 12,1ss se narra la separación de los reinos. Tras dos siglos en que Yahvé envía de cuando en cuando al país el azote de los arameos, el Reino del Norte llega a su ocaso. 2 Re 17,7-23 contiene la reflexión deuteronomista sobre ese acontecimiento y lo interpreta como el juicio de Yahvé sobre la obstinada impenitencia del Israel septentrional. Pero en los vv. 19s se intercala en las consideraciones sobre Israel la reflexión sobre Judá, que no observa los mandamientos de su Dios. En los relatos sobre Judá se dice eventualmente (1 Re 11,12,32,34,36) que, incluso después de Salomón, Yahvé se contuvo por amor a David, su siervo (1 Re 15,4; 2 Re 8,19; 19,34; 20,6). Pero Manasés acumula sobre Judá tal lastre de culpas (2 Re 21,1-18) que ni siquiera la reforma del piadoso rey Josías puede evitar el juicio. Nabucodonosor es el ejecutor de la ira de Yahvé, que ahora aparta también de su rostro a Judá «por los pecados que ha cometido Manasés, por todo lo que ha hecho» (2 Re 24,3).

Tal es el juicio del Deuteronomista sobre Israel. Según Noth hay que interpretarlo como un relato sobre un acontecimiento concluido, como un balance general sobre Israel que no espera ningún futuro. G. von Rad opina, en cambio, que en el breve episodio final del indulto de Jeconías «hay un eco de la promesa hecha a David, la cual impregna toda la historia de Judá y, 'por causa de David', preserva al reino del juicio merecido desde antiguo» *(Dt.-Studien,* 63). ¿No debía esta constante misericordia manifestarse al final como un poder superior a la catástrofe en el acto de gracia realizado en favor de Jeconías? Wolff, por su parte, interpreta toda la historia deuteronomista como una llamada a la conversión. Nunca se arriesga dicha obra, ni siquiera en la promesa de David, a señalar un futuro concreto. Pero deja abiertas las cosas ante Yahvé y espera del hombre de Israel la disponibilidad para una auténtica conversión a Yahvé, sean cuales fueren sus designios sobre el futuro.

Al final de este juicio histórico sobre Israel, que el Deuteronomista pronuncia en un momento de extrema gravedad, conviene tener presente que Yahvé es para la fe veterotestamentaria el Señor viviente: viviente en su ira y en su gracia. De ahí que la historia vivida a partir de él nunca tenga los rasgos de un destino impersonal. Es siempre una historia que está en las manos del Dios vivo. Así, el veredicto histórico del Deuteronomista podría exponer en forma de confesión una historia de Israel abierta ante el Dios vivo, que discurre en un plano más profundo que el propio pecado del pueblo. No se puede excluir que en el relato final sobre el indulto del Davídida se insinúe, aunque sin formularla expresamente, una pregunta esperanzadora: ¿está dispuesto Yahvé, por fidelidad a su palabra, a preparar un futuro a Israel por encima de esta muerte? En todo caso, tal futuro depende de su libre decisión.

En este contexto es conveniente recordar la narración del Cronista. Si Willi está en lo cierto cuando considera «la crónica como interpretación» (cf. la bibliografía de la p. 200), esta relectura de la historia de Israel, que habla con tanto énfasis del hijo de David sentado en «el trono de la realeza de Yahvé sobre Israel» (cf. página 102), tiene también como norte la nueva revitalización de una historia de Yahvé con su pueblo, historia que espera algo todavía no cumplido y quiere fortalecer la fe esperanzada en la promesa divina.

Pero son los profetas escritores, que viven de cerca los acontecimientos de la época del castigo, quienes proclaman con gran

vigor que, incluso en su muerte, Israel se halla siempre ante Yahvé, el Dios vivo.

G. W. Coats, *Rebellion in the Wilderness* (1968); M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien.* I *Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im AT* (1943); R. Smend, *Das Gesetz und die Völker,* en *Hom. G. von Rad* (1971) 494-509; G. Schmitt, *Du sollst keinen Frieden schliessen mit den Bewohnern des Landes* (BWANT 5, F. 11; 1970); G. von Rad, *Deuteronomium-Studien* (FRLANT 58; 1947); H. W. Wolff, *Das Kerygma des dtr. Geschichtswerks:* ZAW 73 (1961) 171-186 = *Gesammelte Studien* (ThB 22; 1964) 308-324.

3. *Juicio y salvación de Israel en los profetas escritores*

Ya hemos dicho (cf. cap. II, ap. 4) que la libertad del Dios de Israel, cuyo nombre es «Yo soy el que soy», se refleja con especial claridad en la figura y la función del profeta. Además, la «palabra de Yahvé», cuya vigencia es lo que más interesa al profeta, interpela directamente a Israel y lo sitúa ante el Dios que sale a su encuentro con dones y mandamientos. Por eso no es casual que en el ámbito de la palabra profética adquieran perfil más preciso los rasgos esenciales de la fe veterotestamentaria.

La profecía escrita surgió sobre el trasfondo del carisma mántico y visionario que podía ofrecer también información para resolver los problemas privados en el ámbito menor de la vida cotidiana. Pero el peculiar desarrollo de dicho carisma en el AT consistió en prestar especial atención a los asuntos de «Israel» y de los responsables del pueblo. Los profetas no escritores se ocupan ya preferentemente de los reyes de Israel y Judá. Para el recuerdo de Israel, la instauración de la monarquía es inconcebible sin la cooperación activa y la legitimación de la palabra profética, como lo muestran los relatos de 1 Sm 9-11; 16; 2 Sm 7; 1 Re 11,29ss. Elías, el más grande de los profetas no escritores, sigue ya las huellas de sus predecesores cuando somete a una acerba crítica una casa real que, por adherirse a la política religiosa tirio-cananea, ha conculcado el precepto de no dar culto sino a Yahvé (1 Re 17ss).

La profecía escrita da el último y decisivo paso de la ampliación: no se limita a criticar la casa real, sino que pone en tela de juicio a todo Israel, cuestionando su derecho a existir ante Yahvé, el Dios que se ha dirigido a él con dones y mandamientos. La ten-

sión inherente a la coexistencia, inicialmente pacífica, del don y el precepto encuentra aquí su expresión más radical. También cabría decir que el segundo preámbulo del decálogo constituye ahora una amenaza formulada contra el primero.

a) La profecía escrita del siglo VIII.

1. *Amós,* el pastor de Tecua, actúa en el Israel septentrional y parece no tener conexión con lo anterior. Es cierto que ataca a Jeroboán II, bajo cuyo reinado vivió el país un período de esplendor (cf. 2 Re 14,25-27) tras la larga época de opresión siria: «Jeroboán morirá a espada» (7,11). En 7,9 el ataque afecta a toda la casa de Jeroboán. Pero esa amenaza, a raíz de la cual debió de delatar al profeta ante la corte real el sumo sacerdote de Betel, está en ambos pasajes enmarcada en las palabras conminatorias contra Israel: «Israel marchará de su país al destierro». En las frases finales contra Amasías, sumo sacerdote del santuario real de Betel (v. 17), no se menciona a Jeroboán, pero sí se repite literalmente la sentencia contra Israel.

Cuando Amasías le ordena abandonar Israel, Amós deduce que se le cree cómplice de los grupos de profetas de Judá y replica con energía que ha sido reclutado por el propio Yahvé: «Yahvé me arrancó de mi ganado y me mandó a profetizar a su pueblo, Israel» (7,15). Amós no describe detalladamente el acontecimiento de su vocación. Pero 3,8 refleja claramente la fuerza arrolladora del oráculo de juicio que escucha el profeta; «Ruge el león, ¿quién no temerá? Habla Yahvé, ¿quién no profetizará?». El impacto que Yahvé ha producido en la vida del profeta puede advertirse también en las cuatro visiones de 7,1-8; 8,1s, a las que sigue en 9,1-4 (1.4b?) la declaración culminante que presenta al propio Yahvé en su santuario ejecutando la sentencia contra Israel. En la visión oye el profeta palabras amenazadoras. En 8,1 encontramos un expresivo juego de palabras entre la «fruta» *(qayiṣ)* contemplada por el profeta y la palabra conminatoria «fin» *(qēṣ).* Amós anuncia el fin de Israel como un mensaje recibido de Yahvé.

Se ha intentado descubrir los motivos profundos de la actuación de Amós analizando las palabras del profeta, y se han ofrecido diversas respuestas: 1) Se ha visto en él el exponente de una incipiente protesta ética contra las injusticias del pueblo (Duhm, 1875). En esta interpretación, el anuncio del juicio es un postulado del *ethos* del profeta. 2) Se ha intentado interpretar a su Dios con la categoría del «Otro por antonomasia» (Weiser, 1929). 3) Würth-

wein, en cambio, ha sugerido que fue la violación del derecho de la alianza lo que movió a Amós a hablar. En esta misma línea, Bach ha intentado mostrar que se trata ante todo del antiguo «derecho apodíctico» de Israel (en el sentido de A. Alt). Ampliando esa interpretación profético-cultual (sostenida también por Graf Reventlow), Bentzen ha creído poder encontrar en los oráculos de Am 1s contra los pecados de los pueblos vecinos un ritual que tiene un equivalente en la «proscripción de los pueblos extranjeros» egipcia. 4) Wolff afirma acertadamente que se halla presente la idea de la inminencia del juicio. Pero a diferencia de la interpretación profético-cultual, opina que la ira de Amós debe entenderse a partir del *ethos* de la sabiduría tribal. 5) Schmid ve en la polémica de Amós la plasmación lingüística de la convicción, común a todos los hombres, de que existe un orden divino.

En 3,2 encontramos una severa interpelación dirigida a Israel —«a vosotros solos os escogí entre todas las tribus de la tierra; por eso tomaré cuentas de todos vuestros pecados»— que revela hasta qué punto el juicio de Yahvé surge, según Amós, de la unión con Israel. No se puede aducir en contrario la dura polémica de 9,7. Allí se equipara a Israel con otros pueblos del entorno, sacados también por Yahvé de países extraños, para combatir una falsa seguridad acerca de la elección, inspirada en el credo del éxodo. Cf. el discurso análogo de Juan Bautista contra quienes se contentan con apelar a la filiación de Abrahán (Mt 3,9). En 3,2, por el contrario, el profeta manifiesta su aterradora «lógica de la elección». De la íntima relación de Israel con su Dios deduce el grado especial de su responsabilidad. En su juicio, que el profeta conoce con una especie de «certidumbre radical» (Schmidt), Yahvé se enfrenta con Israel precisamente porque es su pueblo.

En la descripción del juicio inminente sorprende la imprecisión e inconstancia del profeta en los detalles de lo que va a ocurrir. Junto a las plagas de langosta (7,1), la sequía (7,4), los terremotos (2,13; cf. 1,1) y la peste (6,9s) aparece la amenaza de la deportación por obra de los enemigos (4,3; 5,27; 6,7; 7,11.17). Pero en el centro de todos los anuncios se halla el anuncio del «día de Yahvé» (5,18-20). Al margen de la forma que reviste su realización histórica, el juicio lleva consigo el encuentro con el propio Yahvé, que pasa por medio de su pueblo (5,17). El profeta no ofrece ningún elemento descriptivo que permita definir el «día de Yahvé». Es el día en que la cercanía de Yahvé lo determina todo. A la fe en una venida de Yahvé para socorrer, tal como espera el pueblo (¿a partir de la idea de la guerra santa?: G. von Rad),

contrapone el profeta la cercanía del juez. Ante ese juicio no serán un oasis de salvación los palacios de los poderosos (3,11.15), los altares (3,14) y los lugares sagrados (5,5).

Pero el juicio, aunque es seguro y constituye una «certidumbre radical» del profeta, no sobreviene sobre Israel como un destino incomprensible. Amós señala detalladamente los diversos puntos de la enfermedad del cuerpo de Israel. La alusión al inmisericorde embargo de la capa del necesitado (2,8) enlaza directamente con la exigencia del Libro de la Alianza (Ex 22,25). Pero sus acusaciones van más allá de las cláusulas expresas de la legislación anterior. En el lujo de los ricos ve el profeta un acaparamiento sin escrúpulos, propio del egoísmo humano. Amós no critica y ataca citando literalmente los preceptos ya formulados, sino que actualiza y amplía libremente el antiguo sentido del derecho de Yahvé para aplicarlo a las nuevas circunstancias y, de ese modo, anuncia la inminente llegada de aquel que Israel conoce desde siempre. Así, en la polémica contra el opulento culto sacrificial de los días de Amós se apela expresamente al ordenamiento del pueblo que caminó por el desierto (5,25).

Se ha discutido si Amós espera que Yahvé salve a su pueblo tras el próximo juicio. En 9,11s se expresa la esperanza de la restauración del reino de David, al que volverá a estar sometido el resto de Edom. Los vv. 13-15 describen la futura fertilidad del país y su reconstrucción después del exilio. Pero ninguno de los dos pasajes pueden atribuirse a Amós. En cambio, la Torá de 5,14s pertenece al profeta (contra lo que afirma Wolff en su comentario). En el v. 15 se lee: «Odiad el mal, amad el bien, instalad en el tribunal la justicia; quizá se apiade Yahvé, el Dios de los ejércitos, del resto de José». El «no» de Amós (Smend) es duro y sin compromisos. El profeta tiene que anunciar a Israel el fin. Pero este fin no constituye una fatalidad que se realice de forma automática. Si el mensaje del profeta tiene como centro el «día de Yahvé», también resuena en él el «yo, Yahvé». Lo que el profeta anuncia es la confrontación con el Dios vivo. Por eso tiene cabida en su predicación el «quizá». Yahvé es el Señor personal del juicio anunciado por él. Las dos primeras visiones del profeta reflejan que Yahvé puede escuchar las súplicas, mientras que en las visiones siguientes queda claro que también puede cortar de raíz cualquier plegaria. La exhortación del profeta a hacer el bien no puede ir más allá de la indicación, marginal en su mensaje, de que «quizá» Dios se apiade del «resto» en medio del juicio. Pero ese «quizá» salvaguarda la libertad del que viene para juzgar.

2. Poco después de Amós, comienza *Oseas* su actividad contra el Reino del Norte, al que pertenece. Oseas supera notablemente a Amós por la riqueza temática de su predicación, y en este aspecto parece un precursor de Isaías. Pero en ciertos fragmentos del texto actual se han conservado muy mal sus palabras, de suerte que en algunos pasajes es imposible captar exactamente sus afirmaciones. Desde el punto de vista de la historia de la tradición, Oseas procede de la tradición israelita del Reino del Norte. El credo de la salida de Egipto y de la peregrinación por el desierto constituye el fundamento de sus discursos sobre Israel. La tradición de Sión le es desconocida, y la elección de David (3,5) fue incorporada al libro por un redactor tardío de Judea, que ha dejado también su huella en otras afirmaciones sobre Judá. Oseas no contiene un relato de vocación, sino que su libro comienza, en los caps. 1-3, con una colección parcial que incluye una recopilación de sentencias (cap. 2), encuadrada entre dos relatos sobre acciones con carácter de signo (caps. 1 y 3). La temática de estos relatos, según los cuales Israel es en su relación con Yahvé la mujer ramera (1,2) y adúltera (3,1) que el profeta toma como esposa por orden de Dios «cuando Yahvé comenzó a hablarle» (1,2), vuelve a aparecer en las declaraciones sobre el juicio y la salvación de la colección de sentencias.

No es posible establecer con seguridad si el relato en labios ajenos (cap. 1) y el relato en primera persona (cap. 3) tratan del matrimonio con la misma mujer o de dos matrimonios distintos. En favor de la primera hipótesis se podría aducir el hecho de que en ambos pasajes se alude a Israel y a la fidelidad interna de Yahvé. Pero tal hipótesis obliga a interpretar 2,4 como una alusión al abandono de la esposa por parte del profeta y 3,1ss como un relato sobre la vuelta a la misma mujer. Ahora bien, en 3,1ss no hay ningún indicio de tal «retorno» a la misma mujer, sino que la formulación del v. 1 en el TM («ve de nuevo y ama a una mujer...») parece indicar que se trata de un hecho totalmente nuevo. Por eso se ha concluido la existencia de un segundo matrimonio con una mujer distinta, pero de las mismas características. Como tercera posibilidad, se ha sugerido que los caps. 1 y 3 podrían ser variantes (relato en labios de otro y relato en primera persona) de un único acontecimiento, del mismo matrimonio. En ese caso se habría contemplado el mismo matrimonio y sus vicisitudes desde perspectivas diferentes.

La escabrosidad de los hechos narrados llevó ya en la antigüedad a preguntar si nos encontramos ante una acción simbólica

realmente ejecutada o más bien ante un discurso alegórico. Pero contra tal hipótesis hablan la idea de la función propia de las acciones con carácter de signo (cf. páginas 115s) y la comparación con Isaías, donde tiene un paralelo de cuya realidad no cabe dudar (Js 7.3; 8,1-4) el subsiguiente episodio de Os 1, en el que se imponen a los hijos del profeta nombres simbólicos. Recientemente se ha intentado soslayar la dificultad aduciendo que Oseas descubrió tarde la infidelidad de su mujer y la interpretó a posteriori como una acción simbólica ordenada por Yahvé. Pero tal versión de la novela matrimonial de un Oseas que primero no sospecha nada y luego descubre aterrorizado la verdad es poco convincente. La dificultad admite una solucción más plausible: Oseas se casa con una mujer que ha tomado parte en ciertas prácticas baálicas generalizadas entre el pueblo (entrega del propio cuerpo en el santuario para conseguir la fecundidad) y luego las interpreta como signo de lo ocurrido entre Yahvé e Israel. Así opinan Rost y Wolff, con quienes no coincide Rudolph. Las reflexiones de Os 4,4ss hablan en favor de tal hipótesis.

Con la dificultad de reconstruir el trasfondo biográfico de Os 1,3 (que vuelve a presentarse con respecto a las acciones simbólicas de Ezequiel) contrasta el hecho de que el contenido kerigmático de las afirmaciones puede reconocerse con plena seguridad. Esto permite concluir que el redactor del relato sobre las acciones con carácter de signo no se interesó realmente por lo biográfico ni por lo ocurrido en las acciones simbólicas. La intención kerigmática vela y, a veces, oculta por completo los hechos biográficos de la vida del profeta.

También la predicación de Oseas parece tener como trasfondo, en su punto de partida, la antigua profecía no escrita, que encuentra su plasmación más radical en la crítica de Elías contra la casa real. El primer hijo de Oseas recibe el nombre de Yezrael, «porque muy pronto tomaré cuentas de la sangre de Yezrael a la casa de Jehú y pondré fin al reino de Israel» (1,4). El pasaje alude a los asesinatos cometidos durante la revolución de Jehú, que 2 Re 9 narra y aprueba recogiendo un fragmento deuteronomista. Pero Oseas, como Amós, extiende inmediatamente la crítica al pueblo de Dios cuando impone a su segundo hijo, una niña, el nombre de *lō' ruḥ^amāh,* «Incompadecida» («porque ya no me compadeceré de la casa de Israel»), y al tercero, como culminación, el de *lō' 'ammī:* «No-pueblo mío» («porque vosotros no sois mi pueblo y yo no estoy con vosotros»). Eso significa, aunque aquí no apa-

rece el vocablo de Am 8,2, el «fin» de Israel, cuya existencia específica se basa en su condición de «pueblo de Yahvé».

Si en vez del «con vosotros» que hemos propuesto, en 1,9 hubiera que leer un originario «(no) vuestro Dios», el pasaje declararía abiertamente que ya no es válida la fórmula de alianza de Yahvé. Así, por medio de los nombres de los hijos del profeta, Yahvé habla a Israel, del que en 11,1 afirma, recogiendo el credo del éxodo: «Cuando Isrel era joven, lo amé, y desde Egipto llamé a mi hijo». Y en 12,10, al igual que en 13,4, hay un eco de la imponente fórmula del primer preámbulo del decálogo: «Yo soy Yahvé, tu Dios desde Egipto», a lo que en 13,4 se añade: «y no conoces a otro Dios que a mí, ningún salvador fuera de mí», fórmula que para algunos es una paráfrasis del primer mandamiento en forma de promesa.

Israel es «No pueblo mío» porque ha violado ignominiosamente el ordenamiento fundamental de Yahvé y ha conculcado sus mandamientos. En 4,2 volvemos a encontrar un eco de las formulaciones del decálogo: «Juran y mienten, asesinan, roban y adulteran. Cometen un robo tras otro y amontonan los homicidios». Con alusiones concretas, no plenamente inteligibles para nosotros, se habla de la ruptura de la alianza en Adán, junto al Jordán (6,7), y de asesinatos cometidos camino de Siquén (6,9). A esto se añade un dato que llega a la raíz de las violaciones de los preceptos concretos y define una actitud fundamental: «en el país no hay fidelidad *(ʾaemaet)*, ni amor *(ḥaesaed)*, ni conocimiento de Dios *(daʿat ʿaelōhīm)*» (4,1). De este último habla Oseas con particular insistencia. Ya hemos explicado (cf. pp. 165s) que el «conocimiento de Dios» no implica sólo un saber «intelectual, sino que incluye también un «reconocimiento» que se traduce en todo el comportamiento de la persona. En 4,4ss se critica duramente que los sacerdotes, que deberían ser custodios de tal conocimiento, fallan en este aspecto. A la vez se acusa a los sacerdotes de que fomentan la fornicación *(znh)* de las mujeres, es decir, el culto baalizado que se da a Yahvé en los «altozanos», en vez de ponerle freno, lo cual implica un desprecio de Yahvé que pone de manifiesto que no hay «conocimiento». En este culto es el hombre, con su sensualidad, el señor. Yahvé, en cambio, que desearía ver al pueblo acercarse a él con verdadera fidelidad, es desconocido incluso por quienes llevan su nombre en los labios. Oseas une este ataque a una visión muy personal de la historia. La apostasía de Israel ante los baales aparece sobre el trasfondo de unos comienzos prometedores: «Como uvas en el desierto encontré a Israel, como

breva en higuera descubrí a vuestros padres. Pero ellos fueron a Baal Fegor, se consagraron a la ignominia (= a Baal)» (9,10). Nm 25 informa de una transgresión en este lugar próximo al paso del Jordán. En Oseas se transforma en una infracción paradigmática con la que Israel cae en la esfera de Baal. En 13,5s se ilumina desde otro ángulo dicha apostasía: «Yo te conocí (= elegí) en el desierto. Yo los apacenté y se hartaron, se engreyó su corazón, y así se olvidaron de mí». El paso del mísero desierto a la tierra fértil, al país de Baal, el paso de la pobreza a la riqueza se considera aquí, en una perspectiva válida también para otras circunstancias, como el lugar del olvido de Dios. Bajo este epígrafe del olvido de Yahvé sitúa también Oseas las restantes desviaciones del Israel de su época: su culto al becerro de Betel y otros símbolos religiosos, que revela la falta de «conocimiento de Dios» (10,5; 13,2), su arbitrariedad en las decisiones políticas, la designación del rey sin consultar antes a Yahvé (8,4), la búsqueda de ayuda política exterior (12,2). En 5,8-6,6 hay, según A. Alt, una pequeña colección de sentencias procedentes de la guerra siro-efraimita (cf. *infra,* Isaías) que van dirigidas contra Israel y contra Judá y revelan la inestabilidad interna de ambos Estados.

En este contexto, los aspectos discutibles del patriarca Jacob, que ya aparecen en la historia del Génesis, aunque enmarcados en la promesa salvífica de Yahvé, constituyen para Oseas, separados de tal contexto, el paradigma estremecedor de la reprobación de Israel. El engaño al hermano y la lucha contra Dios representaban ya la manera de actuar de Jacob (12,4). El profeta no intenta conciliar desde el punto de vista de la teología de la historia la primigenia inclinación de Israel al mal, existente ya en Jacob, y la edad de oro de la peregrinación por el desierto. El hecho de que en 12,13s se contraponga, en un juego de palabras, Moisés, el profeta que saca de Egipto al pueblo como guardián de Israel, a Jacob, que guarda las ovejas y que sirve por amor a una mujer, prueba a lo sumo la alta estima que de la conducción profética tiene Oseas, si es que estas frases proceden realmente de él.

Todo esto explica el anuncio del juicio divino, según el cual Israel ha dejado de ser el pueblo de Yahvé y de merecer su misericordia. En el anuncio del juicio desaparecen los rasgos de catástrofe natural que todavía encontrábamos en Amós. También en Oseas se da, aunque de otra manera, la imprecisión en las afirmaciones sobre el juicio que caracterizaba la predicación de Amós. Oseas habla de una derrota a manos de los asirios, dato sugerido sin duda por la situación histórica (10,6). Pero junto a tal dato

hallamos la amenaza de una vuelta forzosa a Egipto (8,13). En 11,5 se yuxtaponen las dos posibilidades de tensión dialéctica. A ello se añade en 2,16 el retorno al desierto y en 12,10 la vuelta a vivir en tiendas como en la época antigua. Con esta imprecisión en los detalles de la ejecución del juicio contrasta en Oseas la clara afirmación de que el juicio implica un encuentro con Yahvé. «Yo soy león para Efraín, leoncillo para la casa de Judá. Yo mismo hago presa y me voy, la llevo sin que nadie me la quite», anuncia Os 5,14 a ambos contendientes en la guerra siro-efraimita. Una vez más nos encontramos ante el decisivo «yo, yo» de Yahvé. El juicio no es una catástrofe *fatal,* sino una confrontación con el Dios vivo.

Pero por ser un Dios vivo, Yahvé exige de Israel una obediencia verdadera. En 6,1ss se describe el culto del pueblo de Dios, que se presenta ante Yahvé entonando un conmovedor canto de penitencia. Pero Yahvé conoce la inconstancia del amor *(ḥaesaed)* del pueblo, que pasa como una «niebla mañanera o como el rocío, que desaparece rápidamente». El mandamiento de Yahvé no tiene por objeto un culto emotivo. «Lo que me complace no es sacrificio, sino el amor, el conocimiento de Dios más que el holocausto». También Oseas puede formular en imperativo el llamamiento de Yahvé: «Sembrad según justicia *(ṣᵉdāqāh)* y recoged según la medida del amor. Abrid un nuevo surco (¿conocimiento?) para buscar a Yahvé» (10,12). Pero también aquí cabe preguntar si tal exhortación sigue teniendo sentido ante el anuncio de la ruptura de la alianza y del fin de la misericordia.

Oseas no conoce el «quizá» de Amós. En cambio, expone con gran vehemencia algo que ya revela la ampliación del segundo preámbulo del decálogo: que la ira y el amor no están en un frío equilibrio. «¿Cómo podré dejarte, Efraín; entregarte a ti, Israel? ¿Cómo dejarte como a Admá; tratarte como a Seboín? (Gn 19 habla aquí de Sodoma y Gomorra). Me da un vuelco el corazón, toda mi compasión se inflama. No cederé al ardor de mi cólera, no volveré a destruir a Efraín, pues soy Dios *(ʾēl)* y no un hombre, el Santo *(qādōš)* en medio de ti y no un aniquilador (?)» (11,8s). Toda la falta de lógica (o, mejor, la peculiar lógica) del amor se plasma aquí de forma incomparable en la autopresentación de Yahvé como el «Santo». Si el capítulo 14 procede de Oseas en sus partes sustanciales, en los vv. 5-8 tenemos una descripción bastante completa del futuro que Yahvé reserva a su pueblo para después del juicio.

En este contexto hay que situar el relato del cap. 3 sobre la acción con carácter de signo, así como las palabras correspondientes de 2,16ss. Este segundo relato describe el matrimonio del profeta con una mujer adúltera, lo presenta como una acción con carácter de signo impuesta por Yahvé, afirma expresamente su consumación y lo sitúa, cualquiera que sea su relación con el del capítulo 1, en la perspectiva de la educación purificadora. A la mujer se le impone un período de continencia para significar que Israel estará «muchos días sin rey y sin príncipes, sin sacrificio y sin estelas, sin efod y sin terafim», hasta que se convierta y vuelva temblando a su Dios. En 2,16s Yahvé afirma que llevará a Israel al desierto, lugar en que comenzó la época de fidelidad a Dios, tras la salida de Egipto. Allí, en una nueva situación de pobreza externa en la que el pueblo dependerá por completo de su Dios, Yahvé le hablará al corazón y le dará sus viñas. El Valle de Akor, convertido en lugar de perdición por las prevaricaciones de Jos 7 durante la primera entrada en la tierra prometida, se transformará en «Paso de la Esperanza». Los acontecimientos que entonces se producirán se describen en 2,21 como unos nuevos desposorios en los que Yahvé aporta como precio de compra lo que le falta a Israel en los días de Oseas: justicia, derecho, amor, fidelidad, conocimiento de Dios. Y 2,25, aunque tal vez no provenga del propio profeta, afirma de acuerdo con lo precedente que Yahvé dirá entonces a «No pueblo mío»: «tú eres mi pueblo», y éste responderá: «Dios mío».

Tal es la forma en que, en la época del hundimiento del Reino de Israel, Oseas habla del pueblo de Yahvé, que no cumple los mandamientos divinos y es castigado con el alejamiento de Dios. Su única esperanza reside en que Yahvé pueda transformar misericordiosamente el juicio en un nuevo comienzo.

3) *Isaías,* contemporáneo judío de Oseas, procede de un ámbito totalmente distinto desde el punto de vista de la historia de la tradición. Es jerosolimitano. En su predicación se encuentran vivas las tradiciones que hemos expuesto en las páginas 63-68 y 110-119. Su palabra profética acompaña la historia de las cuatro últimas décadas del siglo VIII, tan calamitosas en el aspecto político, durante las cuales deja de existir como entidad independiente el Israel septentrional y llega al borde de la catástrofe Judá. Isaías se asemeja a Oseas en la amplitud temática de su predicación. Pero, a diferencia de lo que ocurre en Oseas, en Isaías se pueden identificar las distintas fases de su predicación. Si Oseas supera a Isaías por el tono vehemente y desgarrado de su predica-

ción, éste es superior en la fuerza evocadora de la palabra, que tiene una extraordinaria brillantez de formulación.

El relato sobre la experiencia de su vocación (Is 6) refleja con claridad la peculiar insistencia de Isaías, a lo largo de las distintas fases de su predicación, en el mensaje sobre la intervención de Yahvé en su pueblo y en las naciones, que son objeto del mensaje profético en mayor medida que en Oseas.

Las repercusiones de esta vocación parecen reflejarse de tres formas en el mensaje de Isaías:

1) Isaías experimenta la presencia de Yahvé en el templo. De ahí que Sión (el nombre no aparece expresamente en Is 6, pero sí en otras sentencias del profeta) sea para Isaías y sus discípulos morada privilegiada de Dios (8,18). En Sión se coloca también «la piedra preciosa», fundamento del futuro que espera la fe (28,16).

2) Pero el acontecimiento del templo de Jerusalén determina también la predicación del profeta. En la alabanza de los serafines escucha Isaías el nombre divino «Yahvé de los ejércitos» (6,3; cf. 1,24; 2,12; 3,1, etc.), relacionado desde antiguo con el arca, como un canto al Dios cuya gloria llena toda la tierra. Además expresa su propia pecabilidad con la categoría ritual de la impureza: «¡Ay de mí, estoy perdido! Yo, hombre de labios impuros, que habito en un pueblo de labios impuros, he visto con mis ojos al Rey, a Yahvé de los ejércitos». Y en un acto de expiación cultual experimenta su purificación. Por último, la categoría «Santo», que resuena en el trisagio de los serafines, imprime un sello especial a toda la predicación de Isaías sobre Yahvé, a quien el profeta ha contemplado como «Rey».

3) La atemorizada exclamación del profeta refleja a la vez que Isaías se sabe miembro de su pueblo ante el Santo. Esta relación indisoluble, con toda su tensión interna, está anclada en la designación de Yahvé como el «Santo de Israel» (1,4; 5,19.24; 30,11s.15; 31,1), tan característica de la predicación de Isaías. El «Santo» ante el que ningún impuro puede subsistir es al mismo tiempo el Dios que se ha unido con Israel. El hecho de que, desde el punto de vista de la historia de la tradición, Isaías esté muy influido por los teologúmenos jerosolimitanos no debe llevarnos a pasar por alto que, en una época en que todavía subsisten «las dos casas de Israel» (8,14), profesa con esa designación su fe el «Dios de Israel», al que en 1,24 llama el «Fuerte de Israel» *(ʾabir yiśrāʾel),* refundiendo el antiguo nombre del Dios de los padres. En 9,3 se alude a la victoria de Gedeón en la guerra de

Yahvé contra los madianitas, que tuvo lugar en el Israel septentrional. Pese a su vinculación a Sión, la teología de Isaías tiene una concepción «panisraelita» de Israel.

En su experiencia vocacional, el profeta recibe el trágico mandato de contribuir con su predicación al endurecimiento del pueblo. Isaías pregunta atemorizado «hasta cuándo», y Yahvé responde inflexiblemente: hasta que quede devastado el país. En términos parecidos se habla en 1 Re 22,19ss del espíritu que se transforma en oráculo falso en labios de los profetas de Ajab, endurece a éste y lo lleva a su perdición. Es posible que la formulación de la tarea encomendada a Isaías esté inspirada en esos acontecimientos acaecidos durante la guerra siro-efraimita (Schmidt). No obstante, pone de manifiesto que Isaías, lo mismo que Amós, está persuadido de que la catástrofe se cierne inexorablemente sobre su pueblo.

Pero también en este caso conviene observar que el profeta no debe hacer de Casandra ni anunciar a su pueblo un designio fatal, sino proclamarle el encuentro con el Dios vivo. Y tal encuentro nunca es un sino.

Así, Isaías inicia su función de mensajero acusando y exhortando con una finalidad muy concreta. Sus palabras, que sobre todo en la primera fase de su actividad están muy influidas por Amós en el contenido y en la forma (Fey), reflejan con creciente claridad las características personales del mensajero, que se explican por su experiencia en el momento de la misión. Entonces percibió la majestad del Santo, ante el que debe desaparecer toda arrogancia humana. De ahí sus ataques contra los lugares en que se abre camino la desvergonzada arbitrariedad del hombre.

En un oráculo más solemne y elocuente que Am 5,21ss, Isaías impugna el culto «de los príncipes de Sodoma» y «del pueblo de Gomorra»: «¿Quién pide algo de vuestras manos cuando pisáis mis atrios?», y concluye su discurso con una exhortación concreta a obrar bien y defender a los débiles (1,10-17). En 3,14 reaparece el pleito con los ancianos y los príncipes, tema que se halla en la línea de Amós, pero que aquí tiene el acento isaiano de la queja de la majestad herida: «¿Por qué trituráis a mi pueblo?». En 22, 15-18 se ataca a un alto funcionario que se ha excavado en la roca una tumba suntuosa. En el ataque contra las mujeres jerosolimitanas (3,16s.24-4,1), que recuerda Am 4,1-3, hay un cambio de acento que refleja la originalidad de Isaías: lo que se condena mediante un artístico juego de palabras («en vez de perfume, podredumbre; en vez de cinturón, soga...») no es la injusticia social, sino el or-

gullo de las mujeres de Jerusalén y sus modales vanidosos. El «canto a la viña» (5,1-7) es un fragmento profético que, por su progresivo desvelamiento de dimensiones cada vez más profundas, alcanza una altura literaria difícilmente superable. Comienza con el tono galante de un canto de amor, luego se transforma en una querella judicial y termina con una clara e inapelable sentencia que, como en Amós, tiene por objeto la violación del derecho y la justicia *(mišpāṭ, ṣᵉdāqāh)*, violación que el profeta expresa con un brillante juego de palabras: actos buenos-actos sangrientos, administración de justicia-conculcación de la justicia. También el estribillo del gran poema estrófico de 9,7-10,4; 5,25-29 (?), cuyo texto original no podemos reconstruir en todos los detalles, parece reflejar la impronta personal de Isaías cuando, en vez de repetir la reprensión del «no os habéis convertido a mí» (Am 4,6ss), alude al juicio de Dios empleando también el verbo «convertirse»: «Y, con todo, no se ha convertido su ira, su mano sigue extendida». Luego, Isaías ataca con creciente violencia, como Oseas, el hecho de que el pueblo orienta su política y contrae alianzas por su propia cuenta y sin consultar a Yahvé (30,1s; 31,1). Ajaz ignora la auténtica relación de poder cuando en la guerra siro-efraimita «desprecia el agua de Siloé (la toma de aguas al pie de Sión, con lo que se quiere aludir sin duda al Dios que mora allí), que fluye mansamente», y corre hacia los asirios, o cuando más tarde pide ayuda a los egipcios, que en realidad «son hombres y no dioses y sus caballos son carne y no espíritu» (31,3).

Semejante menosprecio del Santo no quedará sin juicio y castigo. Como Oseas, Isaías no menciona las plagas de la sequía, la estirilidad y las langostas, tan obvias para la mentalidad campesina. En consonancia con su condición de profeta que observa con clarividencia los acontecimientos políticos de la capital de Judá, describe el juicio como una caída de todas las autoridades del Estado (3,1ss). A ello añade, siguiendo a Amós, la amenaza central del inminente día de Yahvé. Pero le imprime un sello peculiar que la diferencia de Am 5,18-20. El encuentro con Yahvé, núcleo de los acontecimientos de ese día, está descrito en 2,12-17 como un acto en que será hollado y pisoteado todo lo que hay de elevado en las criaturas y en las obras del hombre: «Será doblegado el orgullo humano, será humillada la arrogancia del hombre; sólo Yahvé será ensalzado aquel día», el «día de Yahvé de los ejércitos».

Si los primeros oráculos del profeta, incluido el relativo al «día de Yahvé», hablan del juicio futuro con una cierta imprecisión, al perfilarse la irrupción de los asirios en los Estados de

Siria y Palestina, ese instrumento del juicio de Yahvé comienza a aparecer con creciente claridad en las palabras de Isaías. Pero en 7,18s se habla a la vez de los silbidos de los tábanos de los ríos egipcios y de las abejas del país asirio (frases que no deben modificarse por razones críticas), lo cual muestra una vez más que el profeta no tiene interés en describir concretamente el futuro. Lo importante es advertir que es Yahvé quien llama con sus silbidos a los enemigos que cubrirán la tierra.

Hay un dato sorprendente que, al menos en esa forma, no vuelve a aparecer en los profetas: la libertad del «Santo de Israel» se manifiesta también en la advertencia contra Asiria, el instrumento del juicio. El brutal comportamiento de los asirios en las regiones conquistadas, la cruel deportación de amplios sectores de la población y las torturas de los vencidos que los documentos asirios reprodujeron con complacencia en sus palacios, así como la impía altanería frente al Dios de Israel, constituyen para el profeta un atentado contra Dios por parte de quienes él había empleado como instrumento. Por eso, el juicio de Yahvé recaerá también sobre los asirios, que se jactan de sus métodos totalitarios (10,5ss). Yahvé los quebrantará en su país, en sus montañas (14,24-27). En todo el acontecer de la historia universal tendrá el plan de Yahvé la última palabra. La predicación de Isaías está dominada por la idea del plan *(ʿēṣāh)* del Santo de Israel (5,19; cf. 14,26s; 28,29), que, pese al afán con que los hombres hacen sus propios planes (8,10), se mantiene inalterable y termina por imponerse, por más que el hombre no logre comprender su extraña actuación (28,21), ni la sabiduría de los sabios penetrar en su maravilloso misterio.

Pero en esa majestuosa proclamación de la libertad de Yahvé, siempre nueva, no ha aparecido aún con suficiente claridad un aspecto. Para exponerlo vamos a recorrer brevemente las distintas fases históricas de la actividad de Isaías.

La predicación inicial del profeta, que al parecer se nos ha conservado principalmente en los caps. 2-5, anuncia a Judá y a Jerusalén el juicio cercano y el día de Yahvé, y recuerda en muchos aspectos la predicación de Amós contra el Israel septentrional. El hecho de que Isaías, en sus primeros años, pusiera a un hijo el nombre de Sear Yasub, «un resto vuelve» (7,3), debe interpretarse en el sentido del oráculo de 6,12.13a —originariamente independiente y afín a Amós 5,3—, como una inquietante amenaza análoga a la que encierran los nombres de los hijos de Oseas. El pueblo va a ser diezmado.

Los acontecimientos del año 733 parecen verificar las afirma-

ciones sobre juicio contra Judá y Jerusalén. Los dos vecinos septentrionales, Siria e Israel, se dirigen ese año contra Judá. Llevan en su ejército a un «hijo de Tabeel», que promete aprobar sus planes de alianza contra Asiria. El será quien ocupe el trono de Jerusalén, una vez derrocado el Dávida Acaz. Pero en Is 7s, capítulos que proceden de esa época, se registra un giro sorprendente en el mensaje divino. Según 7,3ss, Isaías debe presentarse con su hijo Sear Yasub ante el angustiado rey Acaz y darle ánimos, como, según Dt 20,3, debía hacer el sacerdote en la guerra de Yahvé (cf. página 66): «vigila y ten calma. No temas...». Y, como presagio divino, se dice de los planes de los reyes enemigos: «Esto no se cumplirá ni sucederá». ¿Por qué ese paso inesperado a una promesa de salvación? El objetivo de los reyes enemigos, que creen poder sustituir sin más al Dávida de Jerusalén y poner en su trono a un extranjero con nombre arameo, constituye para Isaías una arbitrariedad humana que ignora la promesa hecha a David (2 Sm 7). De ahí que, por decisión de Yahvé, cambie la situación y se abra para Acaz y Jerusalén una inesperada posibilidad de acogerse a la promesa salvífica de Yahvé. En este contexto se pronuncia la palabra clave «creer» (= asirse con confianza a Yahvé): «si no creéis, no subsistiréis» (cf. páginas 168s). En consonancia con la práctica de Isaías de dar más de un sentido a las palabras, el nombre del hijo adquiere en este contexto el significado ulterior de la exhortación a ser «un resto» que se convierte a Yahvé.

En 7,10ss vemos cómo Acaz rechaza la propuesta y, según 7,17, cuando Yahvé se apresta a retirar la amenaza inmediata, atrae de nuevo sobre sí el juicio divino. En ese contexto anuncia Isaías al rey, en lugar del signo rechazado por Acaz, el próximo nacimiento de un niño que recibirá el nombre de Emanuel. Los LXX tradujeron erróneamente por *parthenos* («virgen») el vocablo hebreo *ʿalmāh* («doncella»), aplicado a la joven madre; con ello introdujeron la idea de un nacimiento virginal, totalmente ajena al texto masorético. El significado del niño Emanuel es controvertido. Se ha querido ver en él otro hijo del propio profeta (8,3s alude a un nuevo hijo de Isaías, llamado de «Pronto al saqueo, Presto al botín» y nacido durante la crisis de la guerra siro-efraimita), un hijo de Acaz, una figura mesiánica futura, etc. (Stamm, Hammershaimb, Wolff). En todo caso es claro que el nombre de Emanuel tiene un significado salvífico. En 7,16 se dice que los reyes que tan amenazadoramente avanzan en ese momento serán rechazados antes de que el muchacho aprenda a distinguir entre el bien y el mal. El nombre no debe interpretarse como un grito angustiado de la ma-

dre en una época de calamidades. Tampoco significa «Dios con nosotros». Se discute, en cambio, si «Emanuel» tiene un significado salvífico que vaya más allá de la situación inmediata y si debe contemplarse en conexión con la afirmación mesiánica de 9,5s.

El profeta calla sobre los acontecimientos de la época posterior al año 733. Pero sigue constituyendo con sus hijos un «signo y una advertencia en Israel». No obstante, su «instrucción» está «sellada» (8,16-18) en el círculo de los discípulos que lo rodean. La amenaza de Asiria se cierne de nuevo sobre Judá y Jerusalén.

Si la unión de 8,23b con 9,1-6, propuesta por A. Alt, es correcta, en 8,23b-9,6 encontramos un mensaje de salvación, procedente del período comprendido entre el 733 y el 722, dirigido a las provincias de Israel septentrional separadas del núcleo central de Efraín en el 733 y pisoteadas por la bota asiria. Junto a la evidente orientación antiasiria, es particularmente importante en este pasaje el pleno desarrollo del anuncio de un Davídida que traerá la salvación. Aquí se plasma en una descripción completa del futuro rey salvador la fe en la validez de la promesa divina hecha a la casa de David, que parece latente en 7,1-9. El primero de los cuatro nombres de reinado, «Consejero maravilloso», que aquí se dan al rey salvador es el que tiene más resonancias de la reflexión de Isaías sobre la actuación de Yahvé. Sobre «maravilloso», véase 29,14; sobre «consejero», cf. página 221. Se le presenta, además, como el rey salvador que realizará la «justicia y el derecho» que el canto de la viña (5,7) echa de menos en Jerusalén y Judá.

En 11,1-8, cuya procedencia de Isaías es aún más controvertida y para cuya datación exacta no tenemos ningún punto de referencia, destaca el anuncio de un rey que brota como un vástago del tocón Jesé. Aquí se presupone el juicio y castigo de la casa de David. Tras ese juicio, Yahvé enviará un príncipe de la misma casa y provisto del verdadero espíritu real. En esa concesión del espíritu desaparecen los antiguos rasgos dinamísticos en beneficio de los carismas de sabiduría, consejo, temor de Dios y juicio justo. La descripción de la paz paradisíaca, que se extenderá también al reino de los animales e incluirá la cancelación de la enemistad primigenia entre el hombre y la serpiente, refleja la esperanza de que desaparecerá el dolor de toda la creación, que Gn 3,15 y 9,2s presentan como una maldición de los tiempos primitivos.

Si los pasajes citados reflejan y explicitan la esperanza de Isaías (y su escuela) en la promesa hecha a la casa de David, la predicación posterior subraya sobre todo la esperanza en la salvación de Sión. Pero Isaías no entiende esto en el sentido de una

confianza indiscriminada e inquebrantable en el valor del templo, contra la que tendrá que luchar más tarde Jeremías en su discurso sobre el templo (Jr 7,4.10). Asiria sigue amenazando, sobre todo desde que ha caído (año 722) el resto del Reino del Norte. A raíz de la sublevación de Azoto (713-711), Isaías anda desnudo y descalzo durante tres años para significar cómo llevarán los asirios al cautiverio a los egipcios y etíopes, en cuya alianza tenía puesta su confianza el pueblo. El oráculo pronunciado el año de la muerte del rey Acaz (14,28-32), sin duda algo anterior al episodio precedente, contiene un elemento nuevo y completamente distinto. En conexión con la amenaza de una nueva invasión asiria desde el Norte, Isaías responde a los mensajeros filisteos: «Yahvé fundó Sión y allí se refugiarán los pobres de su pueblo», con lo cual se promete únicamente a los pobres, es decir, a quienes han renunciado a la arrogancia humana, el refugio en Sión. En la última fase de la predicación de Isaías, cuando Judá se ha separado de Asiria al suceder Senaquerib a Sargón en el trono (705), este mensaje se dirige contra Jerusalén y Judá. En 28,14ss se describe la temeraria seguridad de los príncipes de Jerusalén, los cuales creen haber hecho una alianza con la muerte y el abismo, de suerte que nada les puede ocurrir. El anuncio del desastre a que llevará semejante política va precedido (vv. 16 y 17a) de estas misteriosas palabras de Yahvé: «Mirad, yo coloco en Sión una piedra probada, angular, preciosa, de cimiento. Quien crea, no vacilará. Y uso el derecho como plomada y la justicia como nivel». Ser pobre y deponer toda arrogancia significa «creer», tal como interpreta 28,16 el pasaje de 14,32. Pero la fe implica también la renuncia al vano intento de equiparse y huir, descrito en 30,15-17, que sólo conduce a ser perseguido. «Vuestra salvación está en convertiros y en tener calma: está en confiar y estar tranquilo; pero no quisisteis».

No es seguro que proceda de Isaías el grandioso cuadro de la peregrinación de los pueblos a Sión, donde conocen las normas divinas para vivir en paz (Is 2,2-4 [5]), que aparece también en Miq 4,1-3 (4). Pero la creencia de que los pueblos recibirán de Sión las normas para vivir en paz puede atribuirse al círculo de Isaías con mayor verosimilitud que al de Miqueas.

Cabe preguntar cómo se compaginan todos los elementos en la predicación de Isaías: el anuncio del severo juicio de Yahvé contra el pueblo impenitente, la confianza en la promesa hecha por Dios en torno al lugar de su presencia, promesa que es una realidad para los pobres, para los que creen y confían. El oráculo de 29,1-7 (8) contra Ariel, es decir, contra la ciudad en cuyo altar arde el fuego

divino, oráculo cuya estructura convendría respetar, puede darnos una pista. En una invectiva, el profeta habla aquí del asedio de la ciudad del hogar divino, de la ciudad que fue sitiada por David. El propio Yahvé es quien la asedia y la convierte en un horno humeante, hasta el extremo de que todos quedan humillados y yacen sobre el polvo (aquí vuelve a aparecer el conocido tema del «día de Yahvé»). Pero luego ocure algo inesperado: de repente, Yahvé ataca a los sitiadores, los derrota y dispersa el tropel de pueblos que sitiaba el hogar de Dios y lo disipa como un sueño. En este texto no se habla ya de una figura real mesiánica.

Las últimas palabras datables del profeta, 1,4-9 y 22,1-14, nos llevan al momento de la catástrofe que supuso el ataque de Senaquerib del año 701. Los documentos sobre Senaquerib, confirmados por 2 Re 18,13-16 y por las palabras de Isaías, narran que en esta ocasión Senaquerib asoló todo el país y, si bien no penetró en Jerusalén, obligó a Ezequías a capitular y a pagar un fuerte tributo y redujo la región de Judá a la estrecha zona de Jerusalén. La leyenda de Isaías (cap. 36s), surgida en la escuela del profeta, vio en este suceso la milagrosa salvación de la ciudad esperada por Isaías. Pero el profeta habla con tristeza en 22,1ss de la pérdida de una nueva ocasión de «llorar y lamentarse, de raparse y ceñir el sayal», es decir, de humillarse por fin ante el Altísimo en ese «día de pánico, de humillación, de desconcierto que enviaba Yahvé de los ejércitos».

Así, Isaías se encuentra al final ante el enigma del endurecimiento del pueblo y ante el misterio del plan de Yahvé, no invalidado por ningún acontecimiento. En la original parábola del labrador (28,23-29), cuya primera estrofa describe las distintas tareas del campesino en el cultivo de sus campos, mientras la segunda enumera las diversas maneras de recoger la cosecha y reconoce que también el misterio de esta variedad es «disposición de Yahvé de los ejércitos: su consejo (plan) es admirable y es grande su sabiduría», se ha creído ver una reflexión del profeta sobre el misterio de la providencia divina.

Así habla Isaías de la libertad del Santo de Israel, que en el insondable misterio de la historia con su pueblo, impenetrable para el hombre, persigue su objetivo sin desviarse. Pero el profeta no afirma esto con la indiferencia de un estoico, sino, como muestran las frases de 8,16-18; 22,4; 5,18s y 30,8-11, con la angustia de un hombre atribulado por los sufrimientos que Yahvé inflige a su pueblo.

4. *Miqueas* no procede de Jerusalén, sino de Moréset, aldea

judía situada en las tierras bajas que limitan con la región filistea. Es contemporáneo de Isaías y, según 1,5-7, debió de comenzar su actividad antes de la caída de Samaría (722). Por otra parte, Jr 26,18 atestigua que habló durante el reinado de Ezequías. Su proximidad con Isaías puede inferirse de que fustiga como él la injusticia de los latifundios (2,1s). Las afirmaciones de que, tanto en el Norte como en el Sur, los focos del pecado se encuentran en las ciudades (Samaría y Jerusalén: 1,5), muestra que nos encontramos ante un habitante del campo que contempla la ciudad con ojos críticos. Critica ásperamente las vejaciones de las gentes humildes (3,2-4); la venalidad de los profetas que «gritan 'salvación' cuando tienen algo que morder y declaran la guerra santa a quien no les llena la boca» (3,5); a los dirigentes, sacerdotes y profetas de Jerusalén, injustos y venales, que blasonan con seguridad blasfema: «¿no está Yahvé en medio de nosotros? No nos sucederá ninguna desgracia» (3,11). Son los mismos reproches contra la violación de la justicia y el derecho que encontramos en Amós y en el Isaías de la primera época, pero que ahora aparecen en labios de un hombre que dice de sí mismo: «Yo, en cambio, estoy lleno de fuerza (un redactor posterior añadió «del espíritu de Yahvé», fórmula acorde con la antigua teología profética del espíritu), de justicia y fortaleza para anunciar sus crímenes a Jacob y sus pecados a Israel» (3,8). Miqueas no habla del acontecimiento en que fue llamado a actuar como profeta.

Pero Miqueas no es sólo un crítico de su época, sino también un mensajero de la acción futura de Yahvé. En un oráculo (desgraciadamente muy deficiente desde el punto de vista de la crítica textual) que Donner sitúa entre el 724 y el 722 y Elliger en el año 701, el profeta describe en 1,10s el devastador ataque del ejército enemigo mediante una serie de juegos de palabras basados en topónimos de las tierras bajas, su patria chica. Si aceptamos la interpretación de 2,1-5 propuesta por A. Alt, el profeta contempla aquí una futura repartición de la tierra, en la que Yahvé arrebatará los bienes adquiridos usuariamente a los «opresores de los campesinos y a los devoradores de bienes» de la gran ciudad, que no obedecen a Dios. Pero, como muestra Jr 26,18s, Miqueas fustigó sobre todo el monte de Sión, pronunciando contra él un oráculo inmisericorde inconciliable con las esperanzas de Isaías en torno al lugar de la presencia de Dios: «Pues por vuestra culpa Sión será un campo arado, Jerusalén será una ruina, el monte de la casa (del templo) un cerro de breñas» (3,12). Unos cien años después, en la época de Jeremías, los ancianos de las aldeas de

Judá recuerdan todavía que «Ezequías, rey de Judá, y toda la tierra temió a Yahvé y se acercó a él pidiéndole que se arrepintiera de las amenazas que había proferido contra ellos».

Los discursos de Miqueas debieron de impresionar a sus contemporáneos judíos más profundamente que los de Isaías. Pero sólo se han conservado algunos fragmentos, la mayoría de ellos en los caps. 1-3. Si 6,1-8 procediera de Miqueas, en los vv. 1-5 atacaría el profeta a su pueblo en forma de querella judicial. Los vv. 6-8 contienen en forma de liturgia de entrada una instrucción de Yahvé a su pueblo, que ha multiplicado desmesuradamente las ofrendas y sacrificios, y recuerdan el mandamiento impuesto a Israel en los tiempos antiguos: «poner en práctica el derecho *(mišpāṭ)*, amar la fidelidad *(ḥaesaed)* y caminar humilde o cuidadosamente *(haṣnēaʿ laekaet)* con tu Dios». Esta recomendación parece constituir un compendio de las principales afirmaciones de Amós, Oseas e Isaías sobre la voluntad de Yahvé.

Se discute si la promesa mesiánica de 5,1ss (reelaborada, sin duda, en el texto actual) procede del propio Miqueas. Aquí se anuncia que el futuro «jefe de Israel» procederá de Belén, la «más pequeña entre las aldeas de Judá», anuncio que concuerda con el juicio de Miqueas contra Jerusalén. Pero también resuena en esas palabras la fe en la fidelidad de Yahvé, que no niega sin más su obra anterior. De Belén procedía David. El profeta alude retrospectivamente a la determinación tomada en «los tiempos antiguos» sobre el que ha de venir cuando anuncia que saldrá de Belén el pastor que «pastoreará a Israel con el poder de Yahvé». Aquí se armoniza de distinta forma que en Isaías el anuncio de una época nueva, en la que Yahvé consumará su obra, con la certidumbre sobre el juicio y el castigo del presente, que comienza por sumergir en un gran abismo.

B. Duhm, *Die Theologie der Propheten* (1875); A. Weiser, *Die Profetie des Amos* (BZAW 53; 1929); E. Würthwein, *Amos-Studien:* ZAW 62 (1949/50) 10-52 = *Wort und Existenz* (1970) 68-110; R. Bach, *Gottesrecht und weltliches Recht in der Verkündigung des Propheten Amos,* en *Hom. G. Dehn* (1957) 23-34; A. Bentzen, *The Ritual Background of Amos 1,2-2,16:* OTS 8 (1950) 85-99; H. Graf Reventlow, *Das Amt des Propheten bei Amos* (FRLANT 80; 1962); H. W. Wolff, *Amosʾ geistige Heimat* (WMANT 18; 1964); H. H. Schmid, *Amos. Zur Frage nach der «geistigen Heimat» des Propheten:* WuD 10 (1969) 85-103; W. H. Schmidt, *Die prophetische «Grundgewissheit»:* EvTh 31 (1971) 630-650; R. Smend, *Das Nein des Amos:* EvTh 23 (1963) 404-423; L. Alonso Schökel/J. L. Sicre, *Profetas,* 2 vols. (Ed. Cristiandad, Madrid 1980).

H. W. Wolff, *Hoseas geistige Heimat:* ThLZ 81 (1956) 83-94; L. Rost, *Erwägungen zu Hos. 4,14s,* en *Hom. A. Bertholet* (1950) 451-460 = *Das kleine Credo* (1965) 53-64; W. Rudolph, *Präparierte Jungfrauen? (Zu Hos. 1):* ZAW 75 (1963) 65-73; A. Alt, *Hosea 5,8-6,6. Ein Krieg und seine Folgen in prophetischer Beleuchtung:* NKZ 30 (1919) 537-568 = *Kleine Schriften* II (1953) 163-187.

W. Zimmerli, *Verkündigung und Sprache der Botschaft Jesajas,* en *Hom. M. Doerne* (1970) 441-454; J. M. Schmidt, *Gedanken zum Verstockungsauftrag Jesajas (Is. VI):* VT 21 (1971) 68-90; R. Fey, *Amos und Jesaja* (WMANT 12; 1963); J. J. Stamm, *La prophétie d'Emmanuel:* RThPh 32 (1944) 97-123, con bibl.; íd., *Neuere Arbeiten zum Immanuel-Problem:* ZAW 68 (1956) 46-53; H. W. Wolff, *Frieden ohne Ende. Eine Auslegung von Jes. 7,1-7 und 9,1-6* (BSt 35; 1962); A. Alt, *Jes. 8,23-9,6. Befreiungsnacht und Krönungstag,* en *Hom. A. Bertholet* (1950) 29-49 = *Kleine Schriften* II (1953) 206-225.

H. Donner, *Israel unter den Völkern* (Supl. VT 11; 1964); K. Elliger, *Die Heimat des Propheten Micha:* ZDPV 57 (1934) 81-152 = *Kleine Schriften* ThB 32 (1966) 9-71; A. Alt, *Micha 2,1-5* ΓΗΣ ΑΝΑΔΑΣΜΟΣ *in Juda,* en *Hom. S. Mowinckel* (1955) 12-23 = *Kleine Schriften* III (1959) 373-381. Cf. la bibliografía de la p. 119.

b) La profecía en los albores del destierro babilónico.

Con la catástrofe del 701 comienza una fase de silencio de la profecía escrita que dura más de medio siglo. La historia de Israel, dominada por Asiria, parece paralizarse durante el largo reinado de Manasés, que se somete sin resistencias a la potencia asiria y acepta sus lamentables exigencias religiosas. La palabra de Dios no se deja oír. La situación cambia al iniciarse la decadencia de Asiria y producirse los cambios históricos que iban a suponer la caída de Judá. Como en tiempos de Amós, es durante el reinado de un gran monarca, al que incluso la profecía califica de rey justo (Jr 22,15b), cuando vuelve a dejarse oír la palabra profética, que ha quedado recogida en los escritos canónicos.

La voz de Sofonías, Nahún y Habacuc nos resulta hoy casi imperceptible, pues las colecciones escritas sólo la recogieron en parte y tras someterla a una profunda reelaboración. Junto a ellos estudiaremos aquí la predicación de Jeremías y la de Ezequiel, que formó parte del primer grupo de deportados a Babilonia.

1. *Sofonías* actualiza, al comienzo del reinado de Josías, el anuncio de la inminencia del día de Yahvé, tema tratado ya por Amós e Isaías. Con amplios trazos describe tanto su dimensión universal como su repercusión concreta sobre Jerusalén y sus habitantes. No sólo exige obras de justicia, sino que también exhorta

a los humildes del país (2,3), lo cual parece constituir un eco de la predicación de Isaías. Como en éste, el anuncio del juicio engloba a los pueblos del entorno de Palestina y a las grandes potencias de Cus (Etiopía/Egipto) y Nínive (Asiria).

La predicación de *Nahún,* en su forma actual, va dirigida principalmente contra Nínive. Pero, según J. Jeremias, el discurso originario de Nahún habría incluido, junto a la amenaza contra Asiria, el anuncio de un juicio contra el Israel que da culto a dioses extranjeros, oprime a los débiles, confía en su habilidad diplomática y vive frente a Yahvé con un orgullo despreocupado.

Habacuc, el último de estos tres profetas menores, anuncia poco antes del 605 la inminente invasión de los caldeos (neobabilonios). Según J. Jeremias, en una reelaboración posterior efectuada durante el exilio se eliminó la crítica contra las iniquidades de Israel. El pasaje 2,1ss es importante no sólo porque refleja cómo un profeta cúltico «otea» en actitud casi ritual «esperando» que le llegue la palabra de Dios, sino también porque su exhortación a esperar pacientemente cuando se retrasa la comunicación divinada constituye un nuevo indicio de la libertad de dicha comunicación, que se produce cuando y como quiere Yahvé.

2. Cuando se intenta delimitar la predicación auténtica de *Jeremías* se tropieza con graves dificultades porque los discursos incluidos en el libro que lleva su nombre tienen en ciertos pasajes rasgos deuteronómicos tanto en lo tocante al contenido como en lo que se refiere a la forma (la fuente C de Mowinckel). Tales rasgos aparecen ya de algún modo en el mismo relato inicial (Jr 1), pese a que en muchos detalles del mismo se advierte la mano de Jeremías. Con una urgencia que no admite alternativas ni tiene en cuenta la resistencia del profeta se le revela a Jeremías en el momento de su vocación (el año 13 del reinado de Josías) que Yahvé lo ha «conocido» o elegido y lo ha «consagrado» o separado y «lo ha nombrado profeta de las naciones».

Aquí se presupone ya desde el comienzo de la misión profética ese horizonte universal de la profecía que había irrumpido con la predicación de Isaías. La orden de «destruir y demoler, edificar y plantar» —si esta fórmula procede del propio Jeremías— pone de manifiesto que el ministerio profético incluye aquí, a diferencia de lo que ocurre en Is 6, no sólo la tarea de anunciar el juicio, sino también la de iniciar una nueva construcción, de la que luego no hay muchas huellas en la predicación del profeta. En cambio, las dos visiones descritas escuetamente, muy afines a las de Am 7s desde el punto de vista formal, nos llevan a la predicación espe-

cífica de Jeremías. Con un juego de palabras análogo al de Am 8,1s, el *šāqēd* (rama de alarce) contemplado por el profeta se transforma en el vocablo «alerta» *(šōqēd)* para indicar que Yahvé vela por el cumplimiento de su palabra. La «palabra de Yahvé» es también para este profeta la gran realidad que termina su misión. El hecho de que Yahvé esté alerta para cumplir su palabra significa que no ha olvidado el mensaje del juicio que pronunció sobre el resto de Israel en Judá. Una segunda visión, cuyos elementos sensibles no pueden precisarse con seguridad y en la que el profeta contempla una olla hirviendo procedente del Norte, nos introduce de lleno en la primera predicación de Jeremías.

a) Esa primera fase ha quedado reflejada con especial claridad en los caps. 2-6 y debe situarse en la época anterior a la reforma de Josías. En ella anuncia el profeta el juicio contra Judá y Jerusalén profetizando la irrupción de un terrible «enemigo del norte».

Aquí hay resonancias de la predicación de Isaías (Is 14,31). Pero Jeremías, como benjaminita nacido en Anatot, pueblo situado al norte de Jerusalén, está mucho más influido por Oseas. Coincide con él en el rasgo humano de una sensibilidad desgarrada. Además ve como Oseas la edad de oro de Israel en la peregrinación por el desierto y sitúa su fin en la entrada en la fértil tierra prometida, donde Israel se entregó a Baal o, como suele decir polémicamente Jeremías, a la «nada», al «soplo» *(haebael)*. Lo mismo que en Oseas, las alusiones a los pecados sociales pasan a segundo plano en aras de la crítica contra la infidelidad interior del corazón («mentira», *šaeqaer,* es un reproche muy frecuente en Jeremías). Al igual que Oseas, Jeremías sitúa esa infidelidad en las prácticas baalizadas del culto en los altozanos. Tales prácticas revelan el desenfreno de un pueblo caprichoso que va de acá para allá como una camella en celo (2,23s). Lo mismo que en Oseas, se trata de una infidelidad que no pueden paliar los más emotivos cantos de penitencia (3,21ss). Las quejas contra el pueblo pecador se plasman en una serie de cuadros que cambian rápidamente. Los acontecimientos se hallan divididos en escenas dramáticas, en las que los gritos horrorizados se suceden ininterrumpidamente, y el conjunto anuncia la catástrofe del juicio inminente, personificado en el enemigo del norte.

En los discursos de esta primera fase no faltan los imperativos que exhortan a la conversión y a un comportamiento nuevo. Recogiendo literalmente una imagen de Oseas (cf. página 217), en 4,3s se pide: «Abrid un nuevo surco y no sembréis entre espinas.

Circuncidaos para Yahvé y quitad el prepucio de vuestro corazón, varones de Judá y habitantes de Jerusalén». La llamada de Yahvé al corazón del pueblo y a la verdadera obediencia aparece con toda claridad en estas palabras. Pese a la dureza de la visión del castigo inminente, a la queja contra «los oídos incircuncisos» (6,10) y al mandato divino de derramar la ira en la calle sobre los niños y sobre las pandillas de mozos (6,11), Yahvé no parece haber cerrado la puerta. Con los acontecimientos que se van a producir, el Dios vivo llama a la puerta de su pueblo y espera que se le escuche y obedezca.

b) Es sorprendente que ninguno de los oráculos auténticos de Jeremías contenga una referencia segura a la reforma deuteronómica llevada a cabo por Josías el año 622. Parece, pues, que Jeremías no fue partidario de la reforma ni enemigo de ella. El profeta de Judá no pronuncia la «palabra de Yahvé» sobre esos acontecimientos, que debieron de conmocionar profundamente la vida del pueblo.

Algunas alusiones indirectas permiten conjeturar que Jeremías mantuvo relaciones amistosas con los grupos que llevaron a cabo la reforma. Según 26,24 fue Ajicán, hijo del canciller de la reforma, quien tras el «sermón sobre el templo», que casi le costó la vida a Jeremías, se hizo cargo del profeta e impidió que fuera ejecutado. Según 36,10, Baruc lee en voz alta el rollo con las palabras de Yahvé en el aposento de Gamarías, hijo también de Safán, que en el v. 25 aparece como partidario decidido de Jeremías. El profeta apoya (caps. 40s) a Godolías, nieto de Safán e hijo de Ajicán, que tras la caída de Jerusalén en manos de los babilonios fue nombrado gobernador y luego asesinado por un príncipe nacionalista de la casa real. En la misma dirección apuntan las positivas expresiones sobre el rey Josías en el oráculo contra Joaquín (22,15s). Pero aquí se alaba únicamente la justicia de Josías y su intervención en favor de los pobres, sin que Jeremías se pronuncie expresamente sobre la reforma cultual. Hablar de este tema no forma parte de la función del profeta.

A esta época pertenecen probablemente el llamamiento a la conversión dirigido a «la apóstata» Israel (3,6-13) y el llamado «libro de la consolación de Efraín», que se halla en los pasajes auténticos de Jeremías de los caps. 30s. El «llamamiento a la conversión» tiene presente toda la historia pecaminosa de la «infiel» Judá, en la que hay resonancias de la primera predicación de Jeremías. El profeta no retracta sus afirmaciones anteriores en la época de la reforma. Pero aquí no anuncia un juicio contra Judá,

sino que se limita a exhortar a la conversión al antiguo Reino del Norte, ahora provincia asiria. En el «libro de la consolación», dirigido originariamente a Efraín y ampliado posteriormente con afirmaciones sobre Judá, se anuncia la salvación futura a las abatidas regiones septentrionales. También aquí es evidente el influjo de Oseas: compárese, por ejemplo, 31,20 con Os 11,8s. En el avance de Josías hacia Israel septentrional se ha creído ver algo así como un intento de realizar en el plano político la promesa de Yahvé formulada por el profeta.

Por lo que se refiere al silencio de Jeremías durante la época de la reforma, cabe preguntar si no refleja de otra forma lo mismo que expresaba el «quizá» de Am 5,15. Habría que preguntar si el hecho de que Yahvé no retire al profeta la misión de enunciar la desgracia a su pueblo pecador (3,6ss muestra que el juicio contra Judá no ha sido revocado) significa que Dios sigue esperando. ¿Podrá la conversión del pueblo mover a Dios a «compadecerse» del resto de Israel? El deseo divino de perdonar a Israel se refleja con toda claridad en las palabras de 3,16ss y en los caps. 30s. Wolff ha puesto de manifiesto que la exhortación del profeta a la penitencia tiene como trasfondo el designio divino de gracia; cf. 3,12.14.22.

c) Pero con la subida de Joaquín al trono, o quizá antes, reaparece el anuncio profético del juicio.

El oráculo sobre Joacaz deportado a Egipto (22,10 [11s]) es todavía un oráculo de condolencia y sin acentos polémicos. Pero el sermón sobre el templo de 7,1-15 (cap. 26), que ataca la impía confianza en la eficacia del santuario de Jerusalén y le anuncia el destino del templo de Silo, nos conduce a los comienzos del reinado de Joaquín. En el año cuarto de Joaquín (605), el rey neobabilonio Nabucodonosor penetra en Siria y Palestina tras la batalla de Cárquemis. Con él aparece otra vez el poder amenazante de Mesopotamia, que bajo otro caudillo había sido ya en tiempos de Isaías instrumento del juicio de Yahvé. Ese año recibe Jeremías la orden de consignar en un rollo todas las palabras que ha anunciado hasta el momento para que lleguen a oídos del pueblo. «A ver si la casa de Judá escucha las amenazas que he decidido ejecutar contra ellos, y se convierte cada cual de sus malos caminos y puedo perdonar sus crímenes y pecados». Jr 36 narra las tristes vicisitudes porque, a causa de Joaquín, pasa la palabra de Yahvé consignada en el rollo. El rey termina por quemarlo. Y justifica su acción diciendo: «¿Por qué has escrito en él (es decir, en el rollo) que el rey de Babilonia vendrá ciertamente a destruir este

país y a aniquilar en él a hombres y ganado?» (36,29). Es posible que las palabras de Jeremías consignadas en el rollo hablaran del «enemigo del norte» sin mencionar ningún nombre. Entretanto, la historia ha concretado el anuncio: en la amenaza del enemigo del norte no puede ver Joaquín otra cosa que el retorno de Nabucodonosor, a quien según 2 Re 24,1 se había sometido contra su voluntad, para rebelarse en la primera oportunidad a los tres años de vasallaje.

A partir de este momento, la predicación de Jeremías es de una claridad meridiana. En 36,30s se muestra que la palabra de Yahvé puede dirigirse en este contexto contra el propio rey. Cf. también la colección de oráculos dirigidos a «la casa real de Judá» (21,11-23,8). Pero, como en Am 7,10ss y Os 1, estos oráculos amplían rápidamente su horizonte e incluyen en la amenaza a todo resto del pueblo de Dios, a Judá y Jerusalén. El de 22,24-30 va dirigido contra Joaquín, deportado a Babilonia. En los años siguientes, los esfuerzos de Jeremías se centran en que el pueblo acepte con humildad el juicio que ha comenzado a ejecutarse a través de Nabucodonosor.

Jeremías exhorta a tal sumisión cuando el año cuarto del rey Sedecías ciertas voces seductoras, apoyadas por algunos profetas de Jerusalén, anuncian un giro de la historia, y en Jerusalén se conspira contra Babilonia con los enviados de los países vecinos. Jeremías anda con un yugo sobre su cerviz. Anuncia en nombre de Dios su próxima muerte al profeta que se opone a su mensaje (cf. página 119). Exhorta a la sumisión en la carta que dirige a los deportados el año 597, pidiéndoles que se preparen para un largo tiempo de exilio y rueguen por el bienestar del país en que se encuentran. Y a esa sumisión exhorta con el mayor énfasis cuando el ejército de Nabucodonosor acampa ante Jerusalén durante los años 589-587. Sólo la capitulación permitirá al pueblo y al rey salvar al menos la vida. Este mensaje late también tras las palabras con que, a raíz del asesinato de Godolías, exhorta al pueblo a huir a Egipto (42,1s). El rey de Babilonia es el brazo del juicio de Yahvé, llega a decir el profeta cuando, conducido a Egipto contra su voluntad, anuncia allí a los fugitivos, que creen haber escapado de los babilonios, la próxima llegada de Nabucodonosor a Egipto (43,8-44,30). En todo esto resuena con una claridad inquebrantable el mensaje de que Yahvé juzga a su pueblo. Inclinaos ante la potencia a que Yahvé ha encomendado ser durante tres generaciones (27,7) o durante setenta años (25,12; 29,10) dueña de las naciones e instrumento del juicio contra su pueblo desobediente.

Cabe preguntar si Jeremías atisbó de algún modo el futuro y la restauración de Israel. Las afirmaciones a este respecto son escasas en sus oráculos. La acción simbólica de las dos cestas de higos del cap. 24 muestra que las eperanzas del profeta se centraban en los exiliados de Babilonia, que habían sufrido hasta las últimas consecuencias el juicio completo de Yahvé y, por tanto, podían contar con un futuro. Cuando durante el asedio de Jerusalén, poco antes de la catástrofe, compra en Anatot por orden de Yahvé un campo a un pariente que se lo había ofrecido por ser el pariente más próximo escucha esta promesa divina: «Todavía se comprarán en este país casas, campos y viñedos» (32,15). La carta a los exiliados contiene, si 29,11 no es una adición posterior, la promesa de que «los designios de Yahvé sobre vosotros son designios de salvación, no de desgracia, de daros un porvenir (literalmente, 'un fin') y una esperanza». Si 23,1ss procede de Jeremías, el profeta habría formulado, tras la invectiva contra los malos pastores, la esperanza de un pastor bueno, de «un vástago de David que administrará el derecho y la justicia en el país y reinará con el nombre de 'Yahvé es nuestra justicia' (= salvación)». Tras este pasaje late sin duda una crítica contra el rey que lleva el nombre de Sedecías («Yahvé es mi justicia» = mi salvación). Pero la esperanza de un rey dista de ocupar un lugar destacado en la predicación de Jeremías. Las promesas del cap. 33 son más recientes.

Entre las amplificaciones posteriores de los oráculos de Jeremías debe situarse 31,31-34, pasaje redactado en estilo deuteronómico, que contrapone una alianza nueva a la antigua firmada con los padres en la salida de Egipto. Esta alianza nueva se caracteriza ante todo por el hecho de que en adelante nadie tendrá que exhortar a otro a conocer a Yahvé, sino que la ley estará escrita en el corazón de cada hombre. Con ello se quiere definir la nueva obediencia libre, nacida de un impulso interior, a los mandamientos de Yahvé. En este contexto de espera esperanzada deben situarse también las fórmulas de 16,14s = 23,7s, donde se afirma que en el futuro «no se dirá ya vive Yahvé, que sacó a los israelitas de Egipto, sino más bien 'vive Yahvé, que sacó a los descendientes de la casa de Israel del país del norte, de todos los países por donde nos dispersó'».

El anuncio del juicio no es en Jeremías tan complejo y dialéctico como en la predicación de Isaías. Las fórmulas sobre el juicio son ya más fijas. Jeremías, cuando reflexiona sobre los profetas —tema al que en su lucha contra el profetismo falso dedica

mucho más espacio que sus predecesores—, afirma que el verdadero profeta de Yahvé se caracteriza «desde tiempo inmemorial» por el hecho de que profetiza «guerras, calamidades y epidemias» (28,8).

Lo peculiar de la profecía de Jeremías radica en otro aspecto. Dicha profecía refleja de un modo desconocido hasta ahora que el mensajero de la palabra de Yahvé y órgano de la presencia de Dios en medio de su pueblo es una figura doliente.

Jr 1 muestra que el profeta, por prever los sufrimientos que le esperan, intenta inicialmente rechazar el encargo de Yahvé. Las motivaciones del futuro juicio revelan luego el terrible dolor personal del profeta por el incomprensible endurecimiento del pueblo, tan incapaz de convertirse como la pantera de cambiar de pelaje o el etíope de piel (13,23). Los relatos de la primera época muestran que la visión de la llegada del enemigo del norte aflige al profeta, hace que estremezca todo su cuerpo y conmueve sus entrañas: «¡Ay mis entrañas, mis entrañas! Me tiemblan las paredes del pecho, tengo el pecho turbado y no puedo callar; porque yo mismo escucho el toque de trompeta, el alarido de guerra, un golpe llama a otro golpe, el país está deshecho. De repente quedan destrozadas las tiendas y en un momento los pabellones. ¿Hasta cuándo tendré que ver la bandera (de guerra) y escuchar el sonido del clarín?» (4,19-21). Jeremías se siente herido en lo más profundo de su ser por todo lo que contempla en sus visiones proféticas, y no puede contener las lágrimas: «Salgo al campo: muertos a espada; entro en la ciudad: desfallecidos de hambre» (14,18). La pregunta ocupa en sus oráculos un amplio espacio. Sólo él emplea (al menos en ocho casos) la fórmula de la triple pregunta en tono ascendente: «¿Es Israel un esclavo o un (siervo) nacido en casa? Pues ¿cómo ha caído en el saqueo?» (2,14).

Pero este «padecer con» no aparece sólo en los anuncios del juicio. No es casual que en el libro de Jeremías (compilado por su amigo Baruc) abunden los relatos de pasión del profeta: el episodio que narra cómo fue puesto en el cepo (20); los peligros tras el sermón sobre el templo (26); los ataques por parte de otros profetas (28s); la historia de la pasión de la palabra de Yahvé consignada en un libro (36); por fin, los acontecimientos, ampliamente narrados, del cerco de la ciudad (37s) y los hechos subsiguientes al asesinato de Godolías (42-44). Sería erróneo pensar que tales relatos no obedecen sino a un incipiente interés biográfico. Como muestra sobre todo el capítulo 36, están concebidos como historias

de los sufrimientos de la palabra de Yahvé y del profeta a causa del encargo de transmitir esa misma palabra.

Más llamativo es el hecho de que entre las palabras del profeta figuren las llamadas «confesiones» de Jeremías, en las que el profeta narra sus más íntimos sufrimientos personales, los expone ante Yahvé y se lamenta de ellos en su presencia.

La afinidad con las lamentaciones del salterio ha llamado siempre la atención y, en ocasiones, ha llevado a considerar no auténticos estos fragmentos. Pero tras los estudios de Baumgartner no es posible seguir manteniendo semejante punto de vista. En las lamentaciones de Jeremías aparecen, lo mismo que en los Salmos, los «enemigos», contra los que el profeta puede rebelarse apasionadamente. Se reflejan las persecuciones de que lo hicieron objeto sus allegados y otras personas de Anatot. Pero esas lamentaciones revelan también cómo vivió Jeremías su misión, cómo partiendo de ella pidió perdón para los amenazados por el juicio divino y cómo éstos le respondieron con la persecución, provocando así su cólera y su ira.

El enemigo no es sólo el perseguidor humano. Los lamentos adquieren también un tono estremecedor cuando el profeta acusa a Yahvé, cuya forma de proceder no entiende. En 15,15-18 se mezclan sin coherencia lógica los asertos sobre el gozo incomparable de recibir la palabra de Dios con las duras quejas de que Yahvé, al comunicar su palabra al profeta y poner su mano sobre él, lo ha sumido en la más profunda soledad y lo ha apartado de la vida normal, privándolo de sus alegrías y sus penas (16,1ss). Todo ello se torna en una dura acusación contra Yahvé. Dios da dos veces a esas acusaciones una respuesta muy peculiar: una respuesta que no consuela con dulzura, sino que reprende ásperamente y exhorta a la conversión (15,19-21) e incluso llega a afirmar que las experiencias anteriores son muy poca cosa en comparación con lo que espera al profeta (12,5s). Las confesiones terminan en 20,7-18, donde el profeta reconoce que quería abandonar su misión y no hablar más en nombre de Yahvé, pero que luego, coaccionado por algo que se apoderó de su cuerpo como una fiebre, se vio obligado a hablar de nuevo. Por último, el profeta maldice el día de su nacimiento.

Los textos no contienen una sola palabra que explique el enigma del sufrimiento que amarga la vida del profeta. Sólo dos pasajes parecen indicar que Jeremías atisba el sentido de su dolor. Cuando Yahvé dice con tristeza en 12,7s: «He abandonado mi casa y desechado mi heredad. He entregado el amor de mi alma en

manos de sus enemigos. Mi heredad se había vuelto para mí como un león en la selva, había levantado su voz contra mí; por eso la detesté», da a entender que también para él es doloroso el juicio. La misma idea se expone con más claridad en el oráculo divino del capítulo 45, donde Jeremías consuela a su fiel compañero Baruc respondiendo a sus quejas por los sufrimientos que comparte con él: «Mira: lo que yo he construido, yo lo destruyo; lo que yo he plantado, yo lo arranco; ¿y tú pides prodigios para ti? No los pidas» (4s). Aquí aparece, tras todo el dolor incomprendido, el abismo supremo que constituye el trasfondo del sufrimiento: el propio Yahvé sufre por el juicio con que tiene que castigar a su pueblo. En los sufrimientos del profeta se refleja el tormento que sufre Dios por causa de su pueblo. Así, el dolor del profeta forma parte de su predicación.

3. *Ezequiel,* deportado con el rey Joaquín el año 597, es una figura radicalmente distinta de Jeremías, pese a los múltiples vínculos que lo unen a él. En Ezequiel faltan los tiernos rasgos de una emotividad doliente. Según 3,9, Yahvé hace su frente «como el diamante, más dura que el pedernal». Este rasgo caracteriza también su predicación. Ezequiel carece del talento poético y la elocuencia de Isaías; tampoco tiene ese calor humano que hace de Jeremías un autor accesible y cercano. En cambio, por su origen sacerdotal, sabe muy bien que Yahvé, cuando castiga y aplasta a su pueblo, lo hace para revelarse no sólo a ese pueblo, sino también a todas las naciones. Las palabras de comprobación, que presentan los actos de Yahvé como su forma de manifestarse libremente («para que reconozcan que yo soy Yahvé»; cf. página 19), constituyen una fórmula característica de los oráculos divinos recogidos en el libro de Ezequiel. La gloria del nombre de Yahvé es lo que más mueve a este profeta, que en ese sentido podría ser considerado como el Calvino de la profecía. Pero tal mensaje es pronunciado por un hombre cuya experiencia profética recuerda en muchos aspectos las vivencias de la profecía preclásica. Las acciones con carácter de signo y las visiones con un desarrollo dramático autónomo dentro de lo contemplado desempeñan en él un papel sumamente importante. Pero también lo distingue de los profetas escritores más antiguos la naturalidad con que afirma que el «espíritu» divino o la «mano de Yahvé» se apoderan de él y le hacen entrar en éxtasis.

No obstante, Ezequiel se sitúa en la línea de los profetas escritores anteriores al exilio y, como continuador de los mismos, lleva a las últimas consecuencias su anuncio del juicio y ayuda a

Israel a superar la catástrofe de su muerte y a afrontar una vida nueva, instándole a mantenerse fiel a su Dios.

La vocación del profeta (1,1-3,15) coincide con la de Isaías en que también se le aparece Yahvé en un trono de gloria. Lo extraño de tal acontecimiento radica en que no se produce en Jerusalén, sino en la lejanía del exilio junto al río Quebar, es decir, junto al «gran canal», en cuyos márgenes tenía probablemente su lugar de culto la colonia de desterrados de *tel ʾābīb* (Sal 137,1). Un discípulo amplió más tarde y, en parte, oscureció la descripción de esta aparición de la «gloria de Yahvé» (1,28). La forma en que luego se encomienda la palabra al profeta revela que nos encontramos ya en la época de la profecía escrita (¿presenció el profeta la escena de Jr 36 en el templo de Jerusalén?). Una mano presenta a Ezequiel un libro escrito en el anverso y en el reverso con «elegías, lamentos y ayes» para que lo coma. Nos hallamos ante la transformación de una expresión metafórica (Jr 15,16) en una vivencia realista, fenómeno que reaparece en otros pasajes de Ezequiel. La descripción del contenido del libro refleja el duro mensaje que el profeta debe anunciar a la «casa de la rebeldía» (*bēt mᵉrī:* 2,5.7, etc.). Tal mensaje provocará «lamentos, suspiros y ayes». Es sorprendente la frecuencia con que aparece la fórmula «les dirás 'esto dice el Señor Yahvé' (2,4; 3,11), te escuchen o no te escuchen» (2,5.7; 3,11). La transmisión del mensaje no debe guiarse por el éxito que tenga entre los oyentes. Pero la responsabilidad específica del profeta, sobre la que aquí se reflexiona expresamente, consiste en anunciar la palabra divina.

También en Ezequiel encontramos el anuncio del día de Yahvé (Ez 7). El profeta amenaza con el castigo a las montañas de Israel (Ez 6), que en la época predeuteronómica habían sido testigos del culto en los altozanos. Pero las advertencias del profeta se plasman sobre todo en sus acciones simbólicas, a veces difíciles de imaginar, y en los oráculos sobre la inmediata caída de Jerusalén, centro de «la casa de Israel». Los destinatarios del mensaje profético son ordinariamente «Israel» y «Jerusalén» (el nombre de Sión no se menciona ni una sola vez).

Ez 7 y su amplia descripción del «día» (de Yahvé) parecen un desarrollo de la frase de Am 8,2 «ha llegado el fin». Esta forma de repetir o desarrollar ampliamente un tema determinado o una imagen distingue a Ezequiel de Oseas y Jeremías, que en sus discursos auténticos prodigan las imágenes, pasan de una a otra con gran rapidez y dan al conjunto mayor colorido. El oráculo de Ez 6

sobre «la muerte en los montes de Israel» describe la cruel cosecha que la muerte recogerá en los lugares de culto de los altozanos.

El inminente asedio de Jerusalén y su caída constituyen el tema de la composición basada en tres signos subyacente a Ez 4s. En 4,1s (3) se describe el comienzo del asedio; en 4,9a.10s, el punto culminante; en 5,1s (3-4a), el desenlace. En la acción simbólica del «equipamiento de los desterrados» (12,1-16), que representa la deportación de los habitantes de Jerusalén, se introdujo posteriormente la alusión al destino del rey Sedecías. La alegría del «incendio del bosque del sur» alude también, según la interpretación de 21,6ss, al incendio de la ciudad de Jerusalén. La acción simbólica de los caminos (21,23ss), en cambio, simboliza la marcha de Nabucodonosor contra Palestina y la decisión del rey, tomada tras echar suertes para obtener un oráculo, de dirigirse en primer lugar no contra la capital de los amonitas, sino contra Jerusalén. La terrible imagen (¿inspirada en Jr 1,13s?) de la olla que, llena de trozos de carne, está al fuego durante tanto tiempo que, además de quemarse los alimentos, comienza a fundirse el propio recipiente describe en 24,3ss el destino de los que están en Jerusalén aprisionados como en una olla. En este contexto se sitúa también la imagen de la fundición de los metales (22,17-22). Según 24,15ss, incluso la muerte repentina de la mujer del profeta es transformada por Yahvé en una acción que significa la caída de Jerusalén. Si Ezequiel se queda sentado, rígido e inmóvil, incapaz de llevar a cabo los ritos funerarios acostumbrados, también el pueblo, tras la caída de Jerusalén, se quedará sentado, rígido e inmóvil, paralizado por el dolor y no podrá tributar honras fúnebres cuando perezcan a espada los hijos e hijas que han dejado los deportados.

Si comparamos el anuncio del juicio de Ezequiel con el de Isaías y el de Jeremías, advertiremos que aquí cuenta menos el movimiento vivo de la historia. Ezequiel, que se encuentra ya en Babilonia con la «vanguardia» de los sentenciados, sólo se preocupa de describir cómo se precipita hacia el abismo el resto que se halla aún en Jerusalén. La elegía retrospectiva por los reyes deportados del cap. 19 refleja las distintas fases de esta caída.

Más vibrantes son las acusaciones del profeta contra Jerusalén e Israel; tales acusaciones permiten entender la severidad del juicio de Yahvé. Pero también ellas son de una severidad implacable: ya no hay atenuantes ni disculpas para Israel y para Jerusalén; tampoco para el templo ni para el rey y sus profetas.

Ya hemos indicado que el cap. 6 caracteriza a Israel por sus altozanos, en los que el pueblo se prostituye a los ídolos. Ezequiel

suele llamar a los ídolos *gillūlīm,* término que, como hemos dicho (cf. p. 133), expresa toda la repulsa que el sacerdote siente ante lo impuro. En 22,1-16 encontramos el ataque más implacable contra Jerusalén, la «ciudad sanguinaria»: el profeta recorre una lista anterior de pecados considerados como «delitos de sangre» (cf. página 152), y acusa de todos ellos a Jerusalén. La acusación contra el templo se formula en el cap. 8, según el cual ese espíritu levanta en vilo al profeta y lo lleva en éxtasis a Jerusalén por un camino que conduce hasta el mismo santuario. Allí se le muestran cuatro abominaciones: un altar situado fuera del recinto sagrado, la adoración de una serie de figuras grabadas sobre la pared, las lamentaciones de las mujeres por Tamuz, dios babilonio de la vegetación, en el mismo umbral del templo, y la irreverencia de unos hombres que, dando la espalda al lugar de la presencia divina, se postran a la entrada al templo mirando hacia el oriente (para adorar al sol naciente). El profeta enumera cuatro transgresiones para indicar que se cometen todas, y a esa totalidad responde luego la del juicio. Según Ez 9, seis verdugos ejecutan el juicio, «empezando por el santuario», en todos los hombres de la ciudad que no han sido marcados antes por una séptima figura sacerdotal. En ninguno de los discursos auténticos del profeta se vuelve a aludir a la salvación de este «resto» constituido por quienes «se lamentan afligidos por las abominaciones que en ella (Jerusalén) se cometen» (44,6ss procede de otra mano). Según el relato de Ez 10s, muy reelaborado, el juicio culmina en el abandono del templo por parte de la gloria de Yahvé.

A las acusaciones contra la ciudad sanguinaria y a la subsiguiente imagen de la fundición de los metales se añade en 22,23-31 un sermón dirigido a los distintos estamentos del país, en el que se acusa de no haber cumplido su misión a los príncipes (texto corregido), los sacerdotes, los ministros, los profetas y los nobles. Contra los profetas y profetisas —a éstas se les acusa de prácticas mágicas— se habla en Ez 13. Pero la acusación más implacable y más concreta es la dirigida contra el rey Sedecías, que es castigado por haber violado el vasallaje que había jurado ante Yahvé al rey de Babilonia. Cf. también 21,30-32.

Estas acusaciones parten de pecados individuales y concretos. Junto a ellas aparecen las grandes visiones históricas que recriminan a Israel toda su historia de pecado y constituyen un elemento característico de la predicación de Ezequiel. En Oseas, Isaías (1, 21-26) y Jeremías hay ya antecedentes. Pero Ezequiel, el exiliado que contempla la historia de Israel en su totalidad y la considera

como un todo cerrado, supera a sus predecesores por la grandiosidad de su visión de esa historia y por la implacable severidad de su recriminación del pecado. A diferencia de sus predecesores, no admite la existencia de una época en la que Israel manifestara un auténtico amor a su Dios. Las imágenes que utilizan los esbozos, compuestos muchas veces en lenguaje figurado, las toma el profeta de la tradición.

Ez 15 no constituye aún una visión histórica plenamente desarrollada. El profeta aplica aquí a Jerusalén la antigua imagen de la vid; pero sólo toma en consideración su madera para probar, así, la absoluta inutilidad de la ciudad, confirmada por el «incendio» de los acontecimientos del 597. Con ello echa por tierra el orgullo de Jerusalén por su elección, orgullo que se expresa también mediante la imagen de la vid, pero partiendo de sus frutos (Sal 80). En los caps. 16 y 23 desarrolla el profeta el símil del matrimonio, tomado de Oseas y Jeremías. Ez 16 presenta a Jerusalén como una niña expósita recogida por Yahvé y argumenta que, dada su ascendencia cananea, no cabía esperar de ella sino la nefanda prostitución a que Jerusalén se ha entregado con sus cultos impíos. «De tal madre, tal hija», constata el proverbio de 16,44. Ez 23 adopta el modelo de Jr 3,6ss y presenta a los dos reinos de Israel como dos hijas distintas, llamadas Ohlá y Ohlibá para indicar su condición de beduinas. Utilizando los elementos del antiguo credo, el profeta habla de la perversión sexual del pueblo durante su estancia en Egipto. Como Jeremías, describe el comportamiento de la hermana más joven con tonos más sombrios que el del Reino del Norte, cuya perdición debería haber constituido una advertencia para Judá. Pero, a diferencia de lo que ocurre en Jeremías, el conjunto desemboca en la acusación contra el Reino del Sur, cuyas conspiraciones con Egipto, que según Ez 17 caracterizan el comportamiento de Sedecías, significan una vuelta a la prostitución practicada antiguamente en dicho país. A la luz de este pecado histórico, el término «Egipto», que en el marco del credo evoca la gesta inicial de Yahvé en favor de su pueblo, pasa a designar la prevaricación de Israel. El conjunto narrativo de 20,1-31, que en su forma actual carece de imágenes, es de una radicalidad insuperable. Se limita a narrar la salida de Egipto y la peregrinación de Israel por el desierto (los vv. 27-29 se añadieron posteriormente), poniendo de relieve que ya en Egipto y luego durante la primera y la segunda generación del desierto, Israel se rebeló contra Yahvé y conculcó sus mandamientos. Por eso, Dios tuvo que multiplicar constantemente sus amenazas. Al final de la

peregrinación por el desierto, Yahvé decidió ya, según 20,23s, dispersar a Israel por los pueblos. Encontramos, incluso, una afirmación inaudita e inconcebible para el resto del AT: Yahvé da a Israel preceptos malos con los que no podrá vivir. La frase alude a la norma de ofrecer los primogénitos masculinos, cuya observancia literal (a la que se atuvieron, por ejemplo, Ajab y Manasés; cf. página 206) constituye un pecado grave. Aquí el profeta reconoce ya el enigma de que un precepto de Dios pueda ser motivo de pecado para el hombre, enigma sobre el que reflexiona Pablo a la luz de la revelación de Cristo (Rom 7).

Estas visiones de la historia echan por tierra la justicia propia de Israel y Jerusalén. El pecado del presente no es un mero episodio, sino que manifiesta algo que ha existido en Israel desde el comienzo de su historia. La afirmación de Oseas sobre el patriarca Jacob (12,4) se amplía aquí a toda la historia de Israel.

De ahí que sea inevitable el pleno cumplimiento del juicio divino. En 33,21s se narra sucintamente cómo llega al profeta el relato de los testigos presenciales sobre la caída de Jerusalén. El hecho de que a Ezequiel, durante un tiempo incapaz de hablar, se le vuelva a abrir la boca significa que con esa prueba de Yahvé, que según el pueblo incrédulo iba para largo (cf. 12,21-25 y 26-28), confirma Dios su palabra y hace que su mensajero pueda abrir de nuevo sus labios para proclamarla confiadamente (cf. 29,21).

Los oráculos contra las naciones (25-32) tienen pocos puntos de contacto con el mensaje específico dirigido a Israel. Entre ellos figuran los vaticinios contra Egipto (29-32) que, a juzgar por los datos que ofrecen, muy abundantes en este caso, proceden de una época próxima a la caída de Jerusalén. Yahvé, que también es señor de las naciones, pronuncia aquí su juicio contra el orgullo de la gran potencia egipcia y de la ciudad comercial de Tiro, contra la ambigua política de Egipto con respecto a la casa de Israel y contra el innoble gozo que provoca en los vecinos del norte la caída de Jerusalén. Pero los oráculos de Ezequiel contra las naciones son bastante estereotipadas y no pueden compararse con el contacto personal de Yahvé con su propio pueblo.

Es evidente que también después del año 587 amenaza el profeta con el juicio de Yahvé cuando los hombres no lo toman en serio o se consuelan en el país recordando a Abrahán con un «biblicismo» peligroso y creen poder salvarse del juicio (33,24).

Pero junto a esto aparece un elemento completamente nuevo. En el entorno del profeta, donde los hombres abatidos tras la catástrofe no quieren creer en ningún futuro (33,10; 37,11), Yahvé

comienza a hablar un lenguaje nuevo. Este nuevo lenguaje encuentra su expresión más impresionante en la visión de 37,1-14, cuyos elementos figurativos proceden de las desalentadoras palabras que el profeta escucha en 37,11 y transforma luego en la realidad captada durante la visión. Ezequiel recibe el encargo de proclamar la palabra de Yahvé en un campo repleto de huesos calcinados. Al conjuro de esa palabra, los huesos muertos se transforman en cuerpos vivientes; en ese momento se revela al profeta el significado de la visión: constituye una promesa de que Dios va a sacar de la tumba a la casa de Israel. La nueva vida prometida a Israel se interpreta con la categoría de una «nueva creación» (aunque no se emplea el término «crear») en la que Yahvé, como en Gn 2,7, modela los cuerpos sirviéndose de los huesos muertos y les insufla el aliento de vida.

Otros oráculos del profeta, ampliados sin duda en el marco de la tradición de su escuela, describen la totalidad de esa vida futura. Con una acción simbólica que recuerda otras anteriores del profeta se anuncia la reunificación de las dos partes de Israel mediante la unión de dos varas con las inscripciones: «Judá y los israelitas que están con él» y «José y toda la casa de Israel que está con él». Los dos volverán a constituir un pueblo. Y tendrán un rey, David, el siervo de Yahvé, que será su pastor. Ni aquí ni Ez 34, donde se contrapone ampliamente a los malos pastores el buen pastoreo de Yahvé y se anuncia la venida de David como único pastor, se especula más sobre la posibilidad y la figura de un David vuelto a la vida. Esto, como la bendición que devolverá a la tierra la fertilidad e instaurará la paz entre los animales (34, 28), queda en manos del Señor de Israel, que puede crear cosas nuevas.

Lo que en Ez 20,32-34 se afirma como réplica a la pésima historia de los comienzos de Israel es de gran importancia para el Deuteroisaías, profeta más reciente que vive al final del exilio. También este oráculo comienza reprendiendo y alentando a un Israel que se cree perdido y quiere ser «como los demás pueblos, como las razas de los países (paganos), sirviendo al leño y a la piedra». Frente a esto, Yahvé ordena al profeta anunciar su nuevo acto creador, que comienza otra vez por el principio. «Con mano poderosa y brazo extendido, y con cólera incontenible, reinaré sobre vosotros». Este es el único pasaje de Ezequiel en que Yahvé habla de su condición de rey. Tal soberanía se mostrará en un nuevo éxodo, en el acto con que Yahvé sacará a Israel de los pueblos en que está disperso. Las resonancias de la antigua termino-

logía del éxodo son evidentes, pero también es clara la versión ezequielana de la misma. Yahvé quiere llevar a los reunidos al «desierto de los pueblos», del mismo modo que antaño llevó a los padres al «desierto de Egipto». Allí efectuará el juicio de separación. Al igual que el pastor, les «hará pasar bajo el cayado». En Mt 25,32s Jesús habla en términos parecidos de separar las ovejas y los cabritos refiriéndose al juicio del Hijo del hombre. Pero la meta de la peregrinación es «el monte santo de Yahvé, el más alto monte de Israel», donde el pueblo ofrecerá a su Dios sacrificios agradables y recordará avergonzado la época de su pecado.

La esperanza del nuevo santuario ha encontrado su expresión más completa en la gran visión final del libro de Ezequiel, enriquecida luego con materiales mucho más recientes. El profeta contempla el nuevo santuario de Israel emplazado sobre el monte más alto, dotado de proporciones armónicas y con una clara separación entre lo sagrado y lo profano. La esperanza de lo nuevo se une aquí con las reflexiones y los planes de los exiliados, que quizá llegaron a bosquejar algunos planos. Pero lo decisivo es lo que se narra en 43,1ss. El profeta ve cómo vuelve a ese lugar la gloria de Yahvé y oye que Dios promete permanecer en él para vivir en medio de los israelitas. Luego contempla (el elemento mítico del río del paraíso de Gn 2,10-14; Sal 46,5 recibe aquí su nueva versión escatológica) un manantial que brota del lugar de la presencia divina y, tras unos comienzos insignificantes, se convierte en un torrente caudaloso. Con su fuerza purificadora sanea el Mar Muerto, enigma geográfico de la tierra de Yahvé, y hace que vuelvan a pulular en él los peces. Una mano posterior añadió a esa visión del país que circunda al santuario una nueva repartición de la tierra que corrige el antiguo reparto entre las tribus de Israel (cf. páginas 69s). Entre las doce partes correspondientes a las tribus se acota una más como «ofrenda sagrada». Incluirá el recinto del templo, las parcelas de los sacerdotes y los levitas y, a una respetuosa distancia de lo santo, los terrenos para la «ciudad» y la posesión de los príncipes. El último redactor de 48,30-35 suprimió la separación entre la «ciudad» y el santuario, como hacen el Deuteroisaías y el Tritoisaías, y puso a la ciudad de las doce puertas el nombre de «Yahvé está allí».

Pero hay algo más que la reconstrucción de lo externo. En consonancia con ella, Yahvé promete una nueva interioridad del hombre: la creará cuando extirpe del cuerpo de los suyos el corazón de piedra, les dé un corazón de carne y les comunique su espíritu para que sean capaces de observar sus mandamientos (11,19s; 36,

25ss). Aquí se promete en otros términos lo que ya se anunciaba en Jr 31,31ss. Ez 16,60; 34,25; 37,26 habla también de una alianza de salvación nueva y eterna; pero se trata de pasajes que deben considerarse como amplificaciones posteriores procedentes del círculo de discípulos del profeta.

¿Por qué decide Yahvé otorgar un nuevo comienzo a ese pueblo cuya gloria había pisoteado de forma tan radical? Ezequiel responde expresamente a tal interrogante. En 36,16ss se recapitula una vez más la historia de Yahvé con su pueblo, historia que por la impureza de Israel tuvo que terminar en la dispersión entre las naciones. Y se narra que tales naciones comentan despectivamente: «Estos son el pueblo de Yahvé, han tenido que salir de su tierra» (36,20). Esto hace que Yahvé sienta lástima de su santo nombre profanado por Israel entre las naciones. Por eso pone Yahvé un nuevo comienzo: «No lo hago por vosotros, casa de Israel, sino por mi santo nombre, profanado por vosotros en las naciones adonde fuisteis. Santificaré mi nombre ilustre profanado entre las naciones, que vosotros profanasteis en medio de ellas. Y sabrán las naciones que yo soy Yahvé... cuando les muestre mi santidad en vosotros». Aquí no habla, como en Oseas y Jeremías, un amor que surge con fuerza irresistible. Tampoco nos encontramos ante esa majestad del plan divino de que habla Isaías. No obstante, cuando el profeta dice que Yahvé siente lástima de su nombre, tiene presente que tal nombre es «Yahvé, el Dios de Israel». Yahvé es fiel a ese nombre. Y por ser fiel a él y a sí mismo, no desecha a su pueblo para empezar su obra en otro lugar, sino que en su nuevo comienzo sigue siendo «Yahvé, el Dios de Israel». Así reza la recia predicación del profeta de la primera época del exilio.

Pero todavía no hemos examinado un aspecto de esa predicación. Ezequiel vive entre los deportados. Y opone a su resignación el anuncio de la obra que Yahvé llevará a cabo devolviendo los deportados al nuevo templo y renovando sus corazones. La pregunta era obvia: ¿qué hacer entre tanto? Ez 18 y 33,10-20 muestran que el profeta se plantea ese interrogante. Ambos discursos parten de unas palabras del pueblo abatido, de suerte que no parece acertado negar a Ezequiel la paternidad de esas unidades y postular un «Deuteroezequiel» (Schulz). En 18,2 se recoge el sarcasmo «los padres comen agraces y los hijos tendrán dentera». ¿No es posible que tal resignación tuviera su origen en el mensaje del profeta sobre la radical obstinación del pueblo desde sus mismos orígenes? Las reflexiones de 18,1-20 tratan de romper ese fa-

talismo, mostrando en una secuencia generacional de padre, hijo y nieto que Yahvé promete a cada uno la vida o la muerte según su propia obediencia o desobediencia personal. La obediencia y la desobediencia se contrastan recorriendo una serie de preceptos. Las consideraciones iniciales de 5-9 revelan que esa lista de preceptos proviene del ámbito del templo, donde se preguntaba a cada uno por su comportamiento y luego se le comunicaba mediante una declaración sacerdotal: es justo, puede entrar en el ámbito de la vida (cf. página 163). Sirviéndose de una lista de preceptos de ese tipo trata de responder el profeta a los interrogantes de los exiliados y de mostrarles cuál es la voluntad de Yahvé y cómo esa voluntad encierra para cada uno la promesa de la vida, independientemente de la conducta que haya observado su padre.

Pero también es posible que el individuo, en vez de distanciarse cínicamente de los «padres», conociera y confesara su propia culpa. Así, en 33,10 leemos: «Nuestros crímenes y nuestros pecados pesan sobre nosotros y por ellos nos consumimos, ¿cómo podremos seguir con vida?». Aquí el profeta anuncia la voluntad de Yahvé de una manera aún más atrevida. Ante Yahvé el ayer del hombre no pesa sobre él como un destino inexorable. «Por mi vida, oráculo del Señor Yahvé, juro que no quiero la muerte del malvado, sino que se convierta de su camino y viva. Convertíos, convertíos de vuestros malos caminos. ¿Por qué quieres morir, casa de Israel?» (33,11). En el estilo casuístico de una enseñanza escolar, el profeta explica luego, tanto en 18,21ss como en 33,12ss, cómo el ayer de un hombre no determina fatalmente su hoy. Ni el justo podrá seguir viviendo a causa de su justicia anterior si peca, ni el malvado tiene que padecer por su maldad de ayer si hoy se convierte sinceramente a Yahvé (en 33,14s se aducen a este propósito dos preceptos concretos que ya aparecían en 18,7).

Tal relación de Yahvé con el individuo abre a cada cual la puerta a la vida en su hoy concreto. Lo cual revela que tras la severa predicación de Ezequiel, centrada en la gloria del nombre divino, Yahvé sigue siendo el Dios de Israel, que quiere la vida del impío y lo llama a la conversión.

Esta idea aparece también en una segunda y sorprendente definición de la tarea del profeta. Dicha definición se expone ampliamente en 33,1-9 y se recoge también en 3,16-21, donde el redactor del libro ofrece una versión abreviada y engarzada al primer relato de la vocación. Dios dice al profeta que su misión consiste en ser vigía o centinela. La imagen se emplea ya en Jr 6,17 apli-

cada a los profetas en general. A Ezequiel se le impone la obligación de amonestar, como el atalaya alerta a la ciudad cuando se cierne un peligro, al hombre que pone su vida en peligro con sus injusticias y exhortarlo a la conversión. No puede menos de resultar extraño un Dios que pone un centinela contra sí mismo para que sea posible parar su juicio. La segunda vocación de Ezequiel coincide con la vocación del comienzo de su actividad, narrada en 1,1-3,15, en que también aquí aparece la reflexión sobre el margen de responsabilidad del profeta. Lo que él tiene que hacer es avisar. El que se escuche o no su aviso cae fuera de su responsabilidad. Pero ¡ay de él si no cumple su deber de avisar!

Tal es la tarea del profeta Ezequiel en una época de transición y de esperanza en la salvación prometida por Yahvé al pueblo. Junto al mensaje dirigido a Israel aparece aquí el servicio de Ezequiel a los hombres concretos que dirigen con él su mirada hacia el futuro. Sobre Ez 38s cf. p. 264.

J. Jeremias, *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit* (WMANT 35; 1970); S. Mowinckel, *Zur Komposition des Buches Jeremia* (1914); R. Bach, *Bauen und Pflanzen. Studien zur Theologie der alttestamentlichen Überlieferung,* ed. por R. Rendtorff y K. Koch (1961) 7-32; K. Gross, *Hoseas Einfluss auf Jeremias Anschauung:* NKZ 42 (1931) 241-255.327-343; H. W. Wolff, *Das Thema «Umkehr» in der at. Prophetie:* ZThK 48 (1951) 129-148 = *Gesammelte Studien* (ThB 22; 1964) 130-150; S. Herrmann, *Die prophetischen Heilserwartungen im AT* (BWANT 5, F. 5; 1965); H. Kremers, *Leidensgemeinschaft mit Gott im AT:* EvTh 13 (1953) 122-140; W. Baumgartner, *Die Klagegedichte des Jeremia* (BZAW 32; 1917); G. von Rad, *Die Konfessionen Jeremias:* EvTh 3 (1936) 265-276; H. J. Stoebe, *Seelsorge und Mitleiden bei Jeremia:* WuD 4 (1955) 116-134; L. Alonso Schökel/J. L. Sicre, *Jeremías,* en *Profetas* I (Ed. Cristiandad, Madrid 1980) 399-653; W. Zimmerli, *Ezechiel. Gestalt und Botschaft* (BSt 62; 1972) con bibl.; H. Schulz, *Das Todesrecht im AT* (BZAW 114; 1969); L. Alonso Schökel/J. L. Sicre, *Ezequiel,* en *Profetas* II, 667-855. Cf. las bibliografías de las pp. 119 y 262s.

c) La profecía al final del destierro y en la época posexílica.

1. El *Deuteroisaías* actúa en los últimos tiempos del exilio, cuando Israel se halla sumido en la noche más profunda de su historia, y es el evangelista del AT, es decir, su mensajero de la buena nueva. Entre su predicación, rebosante de júbilo, y la de Ezequiel parece mediar un mundo. Y, sin embargo, es evidente que en él

adquieren su pleno desarrollo, aunque con otro ropaje, ciertos elementos de la predicación de Ezequiel.

Ningún pasaje narrativo nos presenta al desconocido autor de los caps. 40-55, cuyo nombre no aparece tampoco en el encabezamiento del libro. Sólo 40,6-8 parece contener vestigios de la experiencia de su vocación por Yahvé. En dicha experiencia, como en toda la colección de oráculos, no hay ningún elemento visionario. Aquí todo es audición. El profeta oye la llamada divina: «¡Predica (grita)!». A tal llamamiento responde el reconocimiento de la perplejidad humana: «¿qué debo predicar (gritar)?». Los versículos siguientes se han dividido de diversas formas: algunos creen que en los primeros habla todavía el desamparo humano, mientras que la mayoría de los autores piensan que todo el resto forma parte de la respuesta divina, ampliada al parecer con adiciones posteriores. En cualquier caso es claro que la respuesta divina contrapone a la caducidad humana, semejante a una flor que se marchita, la inalterable palabra divina, que permanece por siempre. Algo semejante había asegurado Yahvé a Jeremías en la visión inaugural (1,11s) al decirle que él velaba por su palabra. Y en Ezequiel aparece una y otra vez la fórmula estereotipada de que Yahvé hace lo que dice (12,25.28; 17,24, etc.).

La proclamación de la validez permanente de la palabra divina constituye un aserto fundamental de la predicación del Deuteroisaías. Esto aparece en los discursos polémicos contra los dioses, donde se aduce como prueba de la superioridad de Yahvé la indicación de que su palabra crea historia (cf. *infra*). Y se refleja también en el hecho de que la obra entera se cierra con las reflexiones de 55,8-13 sobre la palabra de Yahvé. En este pasaje se afirma que la palabra de Yahvé, que brota de sus elevados pensamientos, incomprensibles para el hombre, se asemeja a la nieve y la lluvia que caen sobre la tierra y no vuelven sino después de haberla fecundado. La palabra de Yahvé es la única fuerza que configura la historia y permanece inalterable en medio de los cambios. Si el contraste entre la fugacidad de la vida humana y la realidad permanente de Yahvé es un tema que tiene sus raíces en la himnología de Israel (Sal 103,14-18), el énfasis en que la palabra representa la realidad con que Yahvé se acerca al hombre proviene sin duda de la experiencia profética más antigua. Israel ha experimentado en su propia vida que es la palabra de Yahvé anunciada por los profetas anteriores al exilio, y no los planes de los reyes ni sus ejércitos, la que hace la historia. En esa perspectiva se sitúa también la visión de la historia del Deuteronomista.

En 55,12s se atribuye a la palabra divina la gozosa salida de Israel (del exilio) en medio del júbilo de la naturaleza. Pero las palabras iniciales de 40,3-5 presentan eso mismo como algo que el profeta ha escuchado en el mundo celestial: «Escucha; una voz grita (anuncia): 'Allanad en el desierto el camino de Yahvé; en la estepa construid una calzada recta (llana) para nuestro Dios'». El profeta describe luego cómo sobre ese camino construido rellenando valles y derribando montañas se revelará la gloria de Yahvé de modo que toda criatura pueda verla. Otros oráculos completan ese acontecimiento, del que aquí no se indican sino los aspectos más significativos. En 40,9-11 se afirma que Yahvé va de un lado a otro como pastor solícito, lleva consigo su botín (dato que introduce la imagen del guerrero victorioso), lleva en brazos los corderos y conduce cuidadosamente a sus madres. Los restantes pasajes relativos al acontecimiento tienen como trasfondo la gran procesión del dios que los deportados habían conocido en su entorno, sobre todo en la gran fiesta babilónica de Año Nuevo. A tal representación va unida la idea de la marcha a través del desierto que separa a Babilonia de Israel. Con estos elementos se describe el acontecimiento de un nuevo éxodo, muy superior a la salida de Egipto.

El Deuteroisaías recoge aquí el mensaje de Ez 20,32ss, que a su vez tiene un precedente en Oseas, donde se anuncia una nueva época del desierto y una reconquista de la tierra (2,16s). Pero lo que Ezequiel expone en el prosaico estilo de un informe es cantado por el Deuteroisaías en fragmentos de gran altura poética, que constituyen algo así como fotogramas de los distintos instantes del acontecimiento. Aquí se subraya enfáticamente la referencia antitípica a los acontecimientos de la primera peregrinación por el desierto, perceptible ya en Ez 20,36. Is 43,16ss destaca la superioridad de lo «nuevo» (antitipo) con respecto a lo «antiguo» (tipo). Pero no intenta dar a esa superioridad un sentido doctrinal y polémico ni desconectar a Israel de su antigua historia de salvación y situarlo ante algo totalmente nuevo (von Rad), sino que emplea el símil del éxodo para afirmar la conexión de la nueva historia con la antigua, aunque aquélla supere a ésta en esplendor, y poner de relieve la fidelidad de Yahvé, que lleva adelante sus propósitos.

La superioridad de lo nuevo frente a lo antiguo se manifiesta también en otros aspectos: Israel no tendrá que salir, como antaño, con «prisa angustiada» (*ḥippāzōn;* cf. Ex 12,11; Dt 16,3). Si entonces protegía al pueblo la columna de fuego de la presencia di-

vina, ahora Yahvé constituirá a la vez la cabeza y la retaguardia del convoy (52,12). Si entonces vio Israel cómo brotaba agua de las rocas en el desierto para apagar su sed (48,21; cf. Ex 17,5s; Nm 20,7ss), ahora contemplará allí lagunas con agua y árboles que le den sombra. Pero todo está orientado a la gran meta, a Sión. Centinelas y mensajeros proclaman ya allí el reinado de Yahvé, de suerte que hasta las ruinas de Jerusalén prorrumpen en gritos de júbilo, y todos los confines de la tierra ven la salvación del Dios de Israel. Las ruinas desaparecerán. La ciudad de Sión será reconstruida con gran magnificencia (54,11s). La estéril y desolada contemplará con sorpresa que, tras la vuelta de la diáspora (43,5s), sus hijos son tan numerosos que no caben en la tienda (54,1-3). Le será quitada la afrenta de su viudez porque «el que te hizo te tomará por esposa: su nombre es Yahvé de los ejércitos» (54,4-6). Tal es la consolación de Israel que el Deuteroisaías suele formular en forma de oráculos sacerdotales de exaudición (Begrich; por ejemplo: 41,8-13). «Consolad, consolad a mi pueblo», dice la voz que escucha el profeta en la asamblea celeste con que comienza su colección de oráculos (40,1s).

Esta acción de Yahvé es designada por el profeta con el término «rescate» *(g'l)*. La expresión procede del derecho tribal y significa la redención de quienes han caído en la esclavitud por deudas. De su empleo en el derecho del vengador de sangre hemos hablado al comentar Job 19,25 (cf. páginas 187s). El término expresa tanto los vínculos originarios de Yahvé con su pueblo como la actual dominación de Israel por una potencia extraña, de la que Yahvé «rescata» a su pueblo. Desarrollando esa imagen, se afirma (43,3s) que Yahvé está dispuesto a pagar un precio muy alto como rescate de su pueblo. En realidad se trata de quebrantar el poderío de Babilonia, que mantiene cautivo a Israel. Is 47 anuncia la humillación de Babilonia en un brillante y colorista oráculo contra Babel. Pero la imagen del rescate incluye también una alusión a la «deuda» que llevó a Israel a la esclavitud y que ahora está saldada. Si 40,2 puede dar la errónea impresión de que Israel se ha liberado de esa deuda por sí mismo, 43,22-28 muestra inequívocamente que el Deuteroisaías, al igual que Ezequiel y la profecía escrita más antigua, es consciente de que Israel no puede alegar ninguna justicia propia que justifique su liberación: su rescate y su nuevo futuro tienen su único origen en un acto libre y soberano de la gracia de Dios. Imprimiendo un sello personal a la polémica de los profetas preexílicos contra el culto, el Deuteroisaías afirma que Israel no se ha preocupado de agradar a su Dios

con invocaciones y sacrificios, sino que le ha causado muchas molestias con su conducta: «Me has avasallado con tus pecados y me has cansado con tus culpas». Al igual que Oseas, presenta al patriarca Jacob como prototipo del pecador: «Ya tu primer padre pecó, tus representantes se rebelaron contra mí... por eso entregué a Jacob al exterminio y a Israel a los oprobios». Frente a esto se encuentra la acción de Yahvé en la que se oye una vez más el soberano «yo, yo»: «Yo, yo borro tus delitos por mí mismo y olvido tus pecados». Cf. también el doble «por mí, por mí» *(lᵉmaᶜᵃnī lᵉmaᶜᵃnī)* de 48,11, que responde al «no por vosotros» *(lō lᵉma ʿankaem)* de Ez 36,22. También el anuncio gozoso de la inminente liberación refleja con toda claridad que esa liberación procede únicamente de una misericordiosa resolución del Dios de Israel, sin ningún mérito ni merecimiento de éste. La mención de Jacob como elegido y la de Abrahán como «amigo» de Yahvé (41,8) no debe paliar el hecho de que Israel, aunque tiene ojos y oídos, es el pueblo ciego y sordo ante Yahvé. El eco de Is 6,9s es claro en 43,8 (cf. 42,18).

La predicación del Deuteroisaías, que inicialmente parece centrarse en el milagro escatológico del nuevo éxodo que transforma el desierto, experimenta luego una concreción histórica muy singular. Contra lo que opina Begrig, parece que no cabe hablar de una «experiencia decepcionante» que hizo dudar al profeta de sus elevadas esperanzas. Aquí se repite, más bien, un fenómeno que ya conocemos: si Isaías transforma su anuncio del día de Yahvé en el anuncio de la invasión asiria, y Jeremías concreta sus vagas afirmaciones anteriores sobre el enemigo del norte en alusiones explícitas a Babilonia, el Deuteroisaías concreta su promesa de un nuevo éxodo, tomada de la predicación de Ezequiel, en la alusión al rey persa Ciro, instrumento de la liberación de Yahvé.

El anuncio del advenimiento de Ciro se efectúa en contextos que difieren en los detalles. Tiene su forma más atrevida en el oráculo de 45,1-7, donde Dios habla directamente a Ciro, a quien la fórmula introductoria llama el «ungido» de Yahvé y al que Dios quiere abrir todas las puertas cerradas (45,1-7). En este oráculo se promete a Ciro la ayuda de Yahvé en todas sus batallas. Yahvé quiere esto por amor de su elegido Israel, «para que sepan de oriente a occidente que no hay otro fuera de mí». En 44,24-28 encontramos un himno en el que el propio Yahvé se presenta solemnemente como creador del universo y señor de la historia que frustra los presagios de los adivinos (babilonios), pero cumple las palabras de sus siervos (los profetas), hace de Ciro un instrumento

para realizar sus designios y ordena que Jerusalén sea reconstruida. Is 48,12-15 alude a Ciro sin mencionar su nombre y, en un contexto de autoglorificación divina, dice de él que es «amigo de Yahvé» y cumple su voluntad sobre Babilonia. En 46,11 se llama a Ciro «ave de rapiña», expresión que alude, como 41,2s, a las rápidas victorias sobre los medos y sobre el lidio Creso, que sorprendieron al mundo de entonces. El profeta habla luego de él sin mencionar su nombre en litigios y controversias. Is 46,9-13 podría ir dirigido contra las protestas surgidas entre las filas del propio pueblo, que tal vez consideraba improcedente un mensaje tan poco ortodoxo (Ciro, «ungido»). En cambio, los litigios de 41,1-5 y 21-29 van dirigidos contra los dioses del mundo pagano, especialmente contra los del entorno babilónico de los desterrados. Acosándoles con la pregunta sobre su capacidad para determinar la marcha de la historia con sus predicaciones se les niega todo poder. Como ya en Ezequiel, la intervención en la historia, anunciada e iluminada de antemano por la palabra de Yahvé, es aquí la prueba irrefutable de su divinidad exclusiva.

La imponente automanifestación de Yahvé y su gloria en todos los acontecimientos constituye el centro de las preocupaciones del profeta, que emplea en su predicación el lenguaje y las ideas de los himnos. Como ya hemos indicado (cf. cap. I, ap. 4), la alabanza del Creador impregna todo. «Yo hago *(yṣr)* la luz y creo *(brʾ)* las tinieblas, yo realizo *(ʿśh)* la salvación y creo *(brʾ)* la desgracia. Yo, Yahvé, hago *(ʿśh)* todo esto» (45,7). Yendo más allá de Gn 1, el profeta atribuye al Creador las tinieblas y la desgracia. Pero las afirmaciones sobre la creación abarcan también, en el plano del tiempo, la historia entera. La creación *(brʾ)* de los confines de la tierra (43,28), de los astros (40,26), del ser humano (45,12) y de Israel (43,1) en el pasado es obra del Creador, lo mismo que la salvación del futuro inmediato (45,8), que se acerca como cae el rocío del cielo y germinan las plantas. En la colección de oráculos que ensalzan la majestad del Creador, colocada intencionadamente al comienzo de la obra, no falta la polémica sarcástica contra el culto a los ídolos del mundo babilónico. Es posible que estos pasajes contengan adiciones posteriores procedentes de otras manos (por ejemplo, 44,9-20). No obstante, la polémica contra el mundo pagano de los dioses y contra sus imágenes forma parte del mensaje propio del Deuteroisaías. Su predicación hace el primer precepto del decálogo y el segundo objeto de un canto triunfal. El conocimiento de la verdad expresada en ambos preceptos se transforma en el Deuteroisaías en un elemento de consuelo para el

Israel deportado, el cual suspira bajo la presión del fastuoso mundo de los dioses babilónicos y dice: «Mi camino está oculto ante Yahvé, y Dios ignora mi causa» (40,27). «Me ha abandonado Yahvé, el Señor me ha olvidado» (49,14).

A ese desaliento opone Yahvé su misericordioso «yo, yo»: «Yo, yo soy Yahvé; fuera de mí no hay salvador» (43,11). Las obras de Yahvé garantizan según 54,10 que la misericordia y la alianza de Dios no se apartarán de Israel aunque se cuarteen los montes y vacilen las colinas. El profeta compara lo que ocurre a Israel en su tiempo con los acontecimentos posteriores al diluvio, a las «aguas de Noé». Si entonces «juró» (P habla de «alianza»; cf. página 200) Yahvé que «las aguas de Noé» no volverían a anegar la tierra, ahora, una vez pasado el tiempo de su cólera, jura que su misericordia es inquebrantable (54,9). A diferencia de lo que ocurre en Jr 31,31ss y en los pasajes de Ezequiel, aquí no se habla de una nueva alianza, sino de la persistencia de la antigua, que durante «un instante» de abandono y ocultamiento de Yahvé pareció cancelada (54,7s), pero ahora queda confirmada con lo «nuevo» que Yahvé promete hacer superando «lo antiguo».

Algunos de los pasajes que hemos citado reflejan ya que el Deuteroisaías considera el mundo de los pueblos circundantes como el ámbito en que tendrá lugar el conocimiento de Yahvé mediante el «rescate» de Israel. Algo semejante se afirmaba también en ciertos textos de Ezequiel. Pero en el Deuteroisaías da pie a una temática nueva. Es cierto que también aquí se dice a veces que las naciones se acercan a Israel para servirle, por ejemplo, durante la vuelta de la diáspora (49,22s). Pero en 45,14 aparece un aspecto nuevo. Las naciones, además de aprestarse a servir a Israel, confiesan: «Sólo en ti está Dios, y no hay más dioses». Is 45,18-25 expone una perspectiva grandiosa: por iniciativa del Dios que habla y actúa en la historia, los «supervivientes de las naciones» y los «confines de la tierra» son llamados a participar de la salvación. En este contexto se formula el juramento de Yahvé recogido en el himno cristológico de Flp 2,10s: «He jurado por mi nombre, de mi boca ha salido justicia (salvífica), una palabra irrevocable: ante mí se doblará toda rodilla, por mí jurará toda lengua». Es significativo que precisamente en la época del exilio, en un momento en que Yahvé oculta su rostro a Israel (Perlitt) e Is 45,15 dice: «En verdad, tú eres un Dios escondido, el Dios de Israel, el Salvador», haya miembros de las «naciones» que se hagan prosélitos de ese Israel que en medio de su abatimiento sigue atestiguando la intervención de un Señor tan poderoso, confiesen «yo

pertenezco a Yahvé» y se tatúen su nombre en la mano como signo de pertenencia a él. Zac 8,20-23 e Is 56,1-8 prueban que ese fenómeno se produjo realmente. En 44,1-5 se atribuye tal hecho a la bendición prometida a Israel. El texto parece indicar que la bendición de Gn 12,2 se amplía definitivamente a las naciones. En este acontecimiento se encomienda a Israel la tarea especial de ser testigo. Según 43,8-12, el pueblo «ciego y mudo» pasa a ser «testigo de Yahvé». Pero Israel no adquiere la condición de testigo mediante sus obras ni mediante sus actos de piedad, sino sólo porque ha experimentado en sí mismo la acción de la gracia de Yahvé y la «atestigua». Con tal testimonio («vosotros sois mis testigos de si hay o no un Dios fuera de mí»: 44,8) cumplirá Israel su misión de ser siervo elegido de Yahvé (43,10) en medio de las naciones. Esta idea encuentra su expresión más audaz en 55,1-5, donde se extiende a todo el pueblo la promesa hecha a David, paso perfectamente posible en un momento en que se había dado a Ciro el título de «ungido». El Deuteroisaías no conoce la promesa de un mesianismo real. Según 55,4, David, señor de un gran imperio al que pertenecían también otros pueblos, fue en su condición de caudillo y soberano (aquí reaparece el antiguo título de *nāgīd)* «testigo para los pueblos». A través de él podían conocer las naciones el poder de Yahvé. Para el Deuteroisaías, los dones otorgados a David, de que hablaba la promesa (cf. Sal 89,50), consisten en que ahora debe ser testigo de Yahvé todo Israel, de suerte que pueblos desconocidos corren hacia él por causa del «Santo de Israel». El Deuteroisaías llama a Yahvé «Santo de Israel» utilizando una expresión acuñada por Isaías, aunque no es claro el vínculo de tradición existente entre ambos.

Llama la atención que los oráculos del Deuteroisaías, a diferencia de la profecía más antigua, no contengan exhortaciones a obrar rectamente en el aspecto social. Sólo en 44,21s y en 55,6s se exhorta a Israel y a los impíos a volver a Yahvé. Ambas exhortaciones están enmarcadas en la gesta salvífica de Yahvé, cuyo anuncio constituye la tarea de este «evangelista». «He disipado como niebla tus rebeliones; como nube tus pecados: vuelve a mí, pues soy tu redentor».

Todavía no hemos aludido a esa parte de Is 40-55 que constituye sin duda el fragmento más discutido del AT. Se trata de los llamados «cánticos del Siervo», aislados por Duhm en Is 42,1-4; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12, que hablan de un «Siervo de Yahvé» *('abaed yahwāēh)* cuya misión trasciende las fronteras de Israel

y cuya obediencia le acarrea incontables sufrimientos e incluso la muerte, pero al que Yahvé reconoce como siervo suyo.

La interpretación de esos pasajes encierra numerosos problemas. Duhm sostuvo que los cuatro fragmentos citados constituyen un elemento autónomo, tesis que Mowinckel trató de confirmar mostrando que tales fragmentos rompen el engarce de palabras clave que pueden detectarse en los restantes pasajes del Deuteroisaías. Pero no todos admiten esa teoría. También se ha preguntado si habría que contemplar en relación con los poemas del siervo 42, 5-9; 49,7.8-13; 50,10 unidades que tienen ciertas afinidades con el Deuteroisaías tanto en el lenguaje como en el acervo de imágenes.

Los problemas de interpretación son todavía más graves. ¿Hay que ver en el «Siervo de Yahvé» de esos pasajes a Israel, como en 41,8ss? Así se afirma explícitamente en 49,3. Los LXX añaden en 42,1 un «Israel», con lo que atestiguan la existencia de una antigua tradición interpretativa en este sentido. En tal caso, los poemas hablarían de un siervo individual en el sentido de la «Corporate Personality» (Robinson), lo mismo que Ez 16 y 23 aluden con la figura individual a la comunidad del pueblo. A tal interpretación se opone una dificultad grave: en 49,5ss se confía al Siervo una misión con respecto a Israel, que luego se amplía. Por consiguiente, Israel no puede ser el Siervo. La interpretación que pretende contraponer aquí un Israel ideal al real carece de apoyo en los textos.

La interpretación individual de la figura del Siervo se ve obligada a considerar el «Israel» de 49,3 como una glosa antigua, análoga a la adición de los LXX en 42,1. Además, las opiniones se dividen a la hora de precisar si el «Siervo» es una figura profética o real. Quienes optan por la hipótesis de una figura real suelen aducir la idea del rey-dios y el ritual del rey doliente. Por lo que se refiere a los propios textos, tales autores creen encontrar la alusión más clara a la función real en 42,1-4, donde se afirma que el Siervo implantará el derecho en el mundo entero. Pero la hipótesis de que en todo el Oriente antiguo había una ideología sobre el rey que veía en éste un penitente atormentado por el sufrimiento ha quedado en entredicho en los últimos tiempos. Además, en 49,2 se afirma que Yahvé ha preparado la boca del Siervo y en 50,4s que le ha dado lengua de iniciado y ha espabilado su oído, datos que apuntan más bien hacia una figura profética. En favor de esta hipótesis hay también una antigua tradición interpretativa, como prueba 61,1-3, que se basa claramente en 42,1, pero que con

su terminología de «misión» apunta hacia una figura profética. También los evidentes contactos con las confesiones de Jeremías apuntan en esa dirección. De ahí que se haya llegado a preguntar si esas afirmaciones sobre el «Siervo» no describen la función concreta del evangelista Deuteroisaías (Mowinckel 1921, Begrich). Pero es preciso reconocer que al menos la última gran unidad de 52,13-53,12 trasciende el destino de cualquier profeta o rey anterior y habla en tonos solemnes de un personaje de valor definitivo.

La fase más antigua en los acontecimientos en torno al Siervo se halla en 49,1-6. En forma de un mensaje dirigido al mundo entero, el propio Siervo afirma en este pasaje que Yahvé lo llamó antes de nacer y preparó su boca. Los puntos de contacto con Jr 1,5.9 son evidentes. Las subsiguientes quejas del Siervo por la falta de éxito de su obra y la inutilidad de sus esfuerzos recuerdan las confesiones de Jeremías. Pero hay otra afinidad todavía más clara: la respuesta de Yahvé a sus quejas, narrada por el Siervo mismo, nos hace pensar inmediatamente en Jr 12,5s, donde Dios responde al profeta no con la promesa de aligerar su carga, sino con el anuncio de otras mayores. La respuesta de Yahvé, que había destinado al Siervo a su servicio desde el seno materno «para que le trajese a Jacob», es ésta en 49,5s: «Es poco que seas mi Siervo (sólo) para establecer las tribus de Jacob y convertir a los supervivientes de Israel; quiero hacerte luz de las naciones, para que mi salvación llegue hasta los confines de la tierra». Esta misión originaria del Siervo parece encerrar lo que el Deuteroisaías hizo en su predicación. Si se puede añadir a esta unidad 49,8-13, resulta aún más clara la alusión al anuncio de un nuevo éxodo. Ese encargo de proclamar la salvación pasa a constituir una misión que debe extenderse a todas las naciones.

Esta misión más amplia se presupone en 42,1-4, donde Yahvé presenta a su Siervo como un servidor equipado con su Espíritu. Se discute si tras las expresiones «no gritará por las calles», «no quebrará la caña cascada» y «no apagará el pabilo vacilante» hay un determinado simbolismo judicial, como opina Begrich. En cualquier caso está claro que el Siervo es portador de un sorprendente mensaje de indulto y suspensión del juicio (llama casi apagada, caña ya cascada). Desde esta perspectiva hay que entender también el *mišpāt* o «derecho», utilizado llamativamente de modo absoluto, cuya instauración en el mundo se encomienda al Siervo. La expresión podría aludir, como propone Begrich, al indulto que se acaba de otorgar a Israel y que ahora va a tener validez universal como forma de la actuación de Yahvé. La siguiente unidad de

42,5-7 (8s), si está justificado aducirla aquí, presenta al Siervo como «mediador de la alianza del pueblo» (cf. 49,8; Stamm) en esa actuación de Yahvé, dato que recuerda la antigua misión de Moisés. En la tarea ampliada de su ministerio, el Siervo es además «luz para las naciones» (cf. también 49,6).

Is 42,4 aplica sorprendentemente al propio Siervo —«no se apagará ni se quebrará»— el simbolismo de 42,3 sobre el anuncio de salvación y con ello insinúa de algún modo lo que aparece con toda claridad en las últimas palabras sobre el Siervo: la experiencia de la persecución y los sufrimientos. En 50,4-9, el propio Siervo describe cómo Yahvé le ha preparado la lengua y los oídos para su misión. ¿Tiene ante sus ojos Jr 1,6s y Ez 2,8 cuando recalca expresamente que no fue obstinado *(mrh)*, sino que ofreció la espalda y las mejillas a los golpes, los ultrajes y los salivazos? En unas palabras que Pablo recoge en Rom 8,33 afirma su confianza en Yahvé, el cual se pondrá de su parte en el pleito con sus enemigos.

Estas afirmaciones culminan en el grandioso cántico de 52,13-53,12. El poema comienza y termina con unas afirmaciones de Yahvé sobre el Siervo (52,13-15 y 53,11b-12) que enmarcan su núcleo (53,1-11a), integrado por un relato en forma de confesión sobre el destino del Siervo. Este relato es narrado por una comunidad que venera asombrada el misterio de Yahvé. Aquí no hay ninguna alusión biográfica al Deuteroisaías ni a ninguna otra figura de la historia de los reyes y profetas de Israel, probablemente porque el texto se extrapola para afirmar algo de validez definitiva. Tampoco se habla ya de Israel. Los destinatarios del acontecimiento salvífico aquí descrito se designan con la imprecisa expresión «los muchos» *(rabbīm:* 53,11.12b; con un matiz distinto en 52,14s; 53,12a). En los oráculos que enmarcan el relato, Yahvé se pronuncia en favor de su Siervo, que, tras pasar por una espantosa humillación, será ensalzado en un acontecimiento inaudito y recibirá así la recompensa por su entrega hasta la muerte. En 49,7 se formula ya esta misma promesa de Yahvé «al despreciado, al aborrecido de las naciones, al esclavo de los tiranos». La comunidad, por el contrario, comienza confesando que al principio no comprendió el significado del Siervo: al ver sus sufrimientos, que concitaban contra él el desprecio de todos los hombres, creyó que se trataba de un hombre castigado por Dios. Pero luego descubrió que el Siervo había cargado con las culpas de la propia comunidad: «Nuestro castigo saludable cayó sobre él, sus cicatrices nos curaron». Aquí reaparece la imagen del cordero conducido al mata-

dero que hemos encontrado en la confesión de Jr 11,19; pero con un acento nuevo: aquí no se emplea en polémica contra los enemigos, sino para describir la entrega voluntaria del Siervo. Ante este camino que pasa por la muerte y la deshonrosa sepultura entre los malhechores, la comunidad confiesa su certidumbre de que Yahvé está en favor de su Siervo maltratado, le dará vida y futuro y, por medio de él, llevará adelante su causa.

Dos términos del ámbito sacrificial ayudan a comprender los acontecimientos relativos al Siervo. Is 53,10 dice que ofreció su vida como «sacrificio por la culpa» *('āšām);* cf. página 172. Pero lo que verdaderamente esclarece todo el acontecimiento es la expresión «cargar con los pecados» *(nāśā' 'āwōn)*. Según Lv 10,7, el animal expiatorio carga con los pecados de la comunidad y sobre todo, en el acto del gran día de la expiación, el chivo expiatorio que se manda al desierto, a Azazel, y sobre el que se echan los pecados (y castigos) de la comunidad, aleja de la comunidad esos pecados (Lv 16,22). Es significativo que aquí nos encontremos una vez más ante un sorprendente contacto con Ezequiel, profeta de los primeros tiempos del exilio (Ez 4,4-8), quien confinado carga con los pecados de Israel durante los largos días en que yace enfermo.

Las confesiones de Jeremías —que tanto por su contenido como por su dispersión redaccional entre las restantes palabras del profeta parecen constituir un antecedente de los cánticos del Siervo del Deuteroisaías— no explican el enigma del sufrimiento del enviado de Dios. Sólo la indicación de que sufre con Yahvé puede dar algún sentido a las angustias del profeta. En los cánticos del Deuteroisaías se desvela el misterio del Siervo doliente, en favor del cual se pronuncia Yahvé, mediante las dos categorías interpretativas sacerdotales que hemos citado. El propio Yahvé confirma que el Siervo sufre porque «ha cargado con los pecados» de «los muchos».

El mensaje profético de los cánticos del Siervo revela una vez más en qué consiste la profunda crisis de Israel y «los muchos». El pecado constituye una barrera que separa de Yahvé a su pueblo y a «los muchos». Pero los cánticos muestran también cuál es la «justicia» de Yahvé ante esa situación de Israel y «los muchos» con respecto a Dios. La sorprendente suspensión del juicio de que se habla en 42,1-4, la «confortación» y «reunión» de las tribus de Jacob y los supervivientes de Israel y la misión de ser «mediador de la alianza para el pueblo» constituyen la tarea del Siervo en la versión más restringida. Su misión más amplia consiste en «ser

luz para las naciones» y llevar la salvación de Yahvé hasta los confines de la tierra. El último cántico une todo esto con el aserto de que el Siervo, en quien se cumple la voluntad de Yahvé, «carga con los pecados de los muchos».

Aquí encuentra una expresión que no será superada la idea de que Yahvé, el Dios de Israel, al dirigirse misericordiosamente a su pueblo abatido, quiere iluminar también a las naciones con la luz de su salvación y hacer que redunde en provecho de «los muchos» la circunstancia de que el Siervo «ha cargado con los pecados». No sería erróneo afirmar que en la predicación de los dos profetas del exilio, por diferentes que sean sus mensajes en los detalles, es donde mejor se revela, en el momento en que es mayor la crisis de Israel, quién es Yahvé. El resto del AT explicita las dimensiones de la crisis (apocalíptica) o interpreta la historia posterior (el Tritoisaías); pero no logra superar lo expuesto aquí en lo concerniente al mensaje como tal.

2. En su edicto de restauración, Ciro ordena reconstruir el templo. En tiempo de Cambises, o tal vez antes, retornan de Mesopotamia a Jerusalén grupos importantes de desterrados. Inmediatamente después de ese retorno comienzan su actividad profética *Ageo* y *Zacarías,* quienes centran su predicación en las necesidades del momento. Ambos profetas exhortan a reconstruir el templo a una comunidad que acaba de volver del destierro y está afrontando los primeros problemas de la restauración. Tal empresa figuraba en primer término en el edicto de Ciro. Y en las expectativas salvíficas de Ezequiel, la imagen del nuevo comienzo estaba también dominada por el templo. Ageo promete que el cumplimiento de tal precepto será premiado con el comienzo de una época de bendición que afectará también a la naturaleza y, en la que, mediante una conmoción cósmica, llegarán las riquezas de todos los pueblos. En la persona de Zorobabel, descendiente de David y nombrado comisario por el rey persa, anuncia al nuevo príncipe mesiánico, elegido misericordiosamente por Yahvé, para la época inmediata a la inminente destrucción de los imperios del mundo y su poderío militar. Zacarías contempla igualmente, en una serie de visiones nocturnas, originariamente siete (1,7-6,8), el aniquilamiento de los grandes imperios y la repoblación de Jerusalén, que tendrá en Yahvé una muralla de fuego. El candelabro y los dos olivos que lo flanquean son para el profeta símbolos de los dos ungidos de Yahvé, el Davídida y el Sumo Sacerdote, que están al servicio de Dios. El profeta contempla el exterminio de los malhechores en el país y la eliminación de la «impiedad»,

personificada en la figura de una mujer que es enviada a Senaar, es decir, a Babilonia. En una visión final se le muestra cómo salen de nuevo los mensajeros que ya en la visión inaugural habían recorrido toda la tierra, y la habían econtrado en paz. El profeta oye el grito de que el tronco de caballos que sale hacia el norte «hará reposar» allí el «espíritu» de Yahvé. Se discute si aquí se alude a una efusión del espíritu sobre los deportados que siguen en Babilonia o sobre el mundo y particularmente sobre el norte rebelde —efusión que llevaría consigo la paz del mundo (Horst: un nuevo sábado universal)— o hay que seguir a los LXX y traducir *rūaḥ* por «ira», en cuyo caso se anunciaría la ejecución del juicio divino contra el país de la impiedad. Más tarde se intercaló una octava visión nocturna, muy impresionante, que ahora aparece en cuarto lugar (3,1-7). Tal visión muestra cómo el sumo sacerdote Josué, de pie, con las vestiduras sucias, es acusado por Satán y recibe de Yahvé una nueva investidura y unos ornamentos nuevos. El sumo sacerdocio, único tema de este pasaje, queda legitimado mediante la promesa expresa de la jurisdicción sobre el santuario y del acceso a la presencia divina. Los oráculos diseminados en las visiones nocturnas parecen reflejar a veces la predicación del Deuteroisaías, pero formulada desde la perspectiva de la nueva posibilidad del retorno. Lo mismo que en Ageo, aquí se hacen grandes promesas al Davídida Zorobabel, al cual se aplica en 3,8 y 6,12 el título mesiánico de «retoño» *(ṣaemaḥ),* tomado de Jr 23,5s (33,14-16). De todos modos, la acción simbólica de 6,9s —muy reelaborada en el texto actual—, donde Zacarías recibe la orden de hacer una corona de oro para Zorobabel con donativos del pueblo, muestra que esa corona se transfiere luego al sumo sacerdote Josué, probablemente tras la deposición de Zorobabel. Las palabras originarias de Zacarías tenían el mismo sentido que la visión del candelabro de 4,1ss y contemplaban la convivencia y colaboración pacífica del Davídida como soberano y del Sumo Sacerdote. Aquí se perfila la idea de los dos mesías, que luego se desarrollará plenamente en Qumrán.

3. Si Ageo y Zacarías centran la expectación mesiánica en el presente, el núcleo central del llamado *Tritoisaías* (Is 56-66), colección de oráculos procedentes probablemente de varios autores, contiene una predicación no mesiánica que tiene sus raíces en el Deuteroisaías y reaviva la gran esperanza de la salvación de Jerusalén (cf. sobre todo Is 60), probablemene ya en el propio país. La construcción del templo no desempeña aquí sino un papel secundario. Is 66,1s parece polemizar incluso en contra de la cons-

trucción del templo. Junto al arrebatado anuncio de la inminencia de la salvación, que se promete a los afligidos y atribulados (61,1ss y será en Lc 4,16ss el tema central del primer anuncio mesiánico de Jesús de Nazaret), encontramos palabras en las que se pide con la misma vehemencia a Yahvé que rasgue el cielo y envíe a la tierra su salvación (63,15-64,11). Is 57,14ss da un nuevo giro a la exhortación del Deuteroisaías a preparar el camino de Yahvé y la transforma en una admonición que en el cap. 58 incluye una Torá sobre el ayuno recto y grato a Dios. Cuando se afirma aquí que el ayuno grato a Dios implica abrir las prisiones injustas, dejar libres a los oprimidos, partir el pan con los hambrientos y vestir al desnudo, se está uniendo al más precioso legado de la profecía antigua la jubilosa buena nueva del Deuteroisaías.

4. El elemento del júbilo gozoso pasa a segundo plano en el libro anónimo llamado de *Malaquías,* donde encontramos, en cambio, un violento ataque —redactado de acuerdo con un sorprendente procedimiento dialéctico— contra un sacerdocio desobediente y el mensaje de la antigua profecía sobre la inminencia del día del juicio de Yahvé. En el oráculo final se afirma la vuelta de Elías como precursor de ese juicio, idea que se recogerá en el kerigma neotestamentario (Mt 11,14; 16,14; 17,10-12, etc.).

Parece evidente que tras el destierro se eclipsa la elevada profecía que había descubierto en sus últimas consecuencias la profundidad de la relación de Yahvé con su pueblo. La obediencia concreta a los preceptos que Ezequiel había pedido a Israel en el marco de su solemne anuncio de la salvación da en tiempos de Esdras y Nehemías un relieve especial a la exigencia deuteronómica de separarse de todo lo pagano, particularmente evitando los matrimonios mixtos. Por otra parte, la legislación sacerdotal sobre el culto mantiene viva la idea de que el pueblo de Dios está siempre necesitado del perdón misericordioso de Yahvé. En la relectura que el Cronista hace de la historia de Israel desde Saúl hasta el destierro y el edicto de Ciro destaca la fe en el reinado de Yahvé presente en la casa de David.

En la apocalíptica surge como fruto tardío de la conciencia profética de la crisis una nueva formulación de tal mensaje en el horizonte del universo entero.

D. Baltzer, *Ezechiel und Deuterojesaja* (BZAW 121; 1971); J. Begrich, *Studien zu Deuterojesaja* (ThB 20; ²1969); W. Zimmerli, *Der «neue Exodus» in der Verkündigung der beiden grossen Exilpropheten,* en *Gottes Offenbarung* (ThB 19; ²1969) 192-204; íd., *Der Wahrheits-*

erweis Jahwes nach der Botschaft der beiden Exilpropheten, en *Hom. A. Weiser* (1963) 133-151; L. Perlitt, *Die Verborgenheit Gottes,* en *Hom. G. von Rad* (1971) 367-382; Chr. R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah* (²1963); W. Zimmerli, παῖς θεοῦ, en ThW V (1954) 653-676; S. Mowinckel, *Die Komposition des deuterojesajanischen Buches:* ZAW 49 (1931) 87-112.242-260; Wh. Robinson, *The Hebrew Conception of Corporate Personality:* BZAW 66 (1936) 49-62; O. Kaiser, *Der Königliche Knecht* (FRLANT 70; ²1962); S. Mowinckel, *Der Knecht Jahwäs* (1921); J. J. Stamm, berît ʿam *bei Deuterojesaja,* en *Hom. G. von Rad* (1971) 510-524; W. Zimmerli, *Zur Vorgeschichte von Jes. 53* (Supp. VT 17; 1969) 236-244; íd., *Zur Sprache Tritojesajas,* en *Gottes Offenbarung* (ThB 19; ²1969) 217-233; D. Michel, *Zur Eigenart Tritojesajas:* ThViat 10 (1955/56) 213-230. Cf. las bibliografías de las pp. 45, 119 y 248; L. Alonso Schökel/J. L. Sicre, *Isaías,* en *Profetas* I, 93-395.

4. *La apocalíptica veterotestamentaria*

1. Los dos profetas del exilio muestran en su predicación a un Israel sumido en la crisis más profunda de su historia y descubren ahí las últimas consecuencias de la relación de Yahvé con su pueblo. Reflejan con particular intensidad que Israel vive de que Yahvé se le manifiesta juzgando y perdonando y sigue fiel al propósito que reveló al presentarse como «Yahvé, el Dios de Israel» en un encuentro histórico. Pero en este contexto aparece también, confusamente en Ezequiel y con toda claridad en el Deuteroisaías, que el redentor de Israel, por ser el Creador del universo y de todos los pueblos de la tierra, reivindica su soberanía sobre todas las naciones y quiere que «los confines de la tierra» lo reconozcan por su gesta salvífica (Is 52,10).

En el fenómeno tardío de la apocalíptica, que dentro del AT tiene en el libro de Daniel una manifestación muy lograda, encuentra su expresión plena la expectación de la última crisis del mundo y de la implantación del señorío de Dios mediante la entrega del poder a los «santos del Altísimo» (7,27) y la instauración de un reinado eterno por parte del «Dios de los cielos» (2,44). Las afirmaciones del libro de Daniel son genuinamente veterotestamentarias en el sentido de que giran todavía en torno al acontecer histórico referente a las naciones y, a diferencia de la apocalíptica poscanónica, no conceden importancia a los misterios de la naturaleza y de los ámbitos celestes.

Como características generales de los escritos apocalípticos se han destacado las siguientes (Vielhauer): los apocalipsis (en el

AT no hay un término específico para designar este género literario) son por lo general pseudónimos. Quien habla en ellos no es ya un profeta que se presenta públicamente con su nombre y apela a su autoridad. Prueba de ello es que el apocalíptico puede recibir sus revelaciones mientras escruta el texto de una «escritura transmitida», que con ello se convierte en «canon». El sueño y las visiones desempeñan un papel importante. Junto al sujeto de los sueños y las visiones aparece el intérprete, que puede ser un hombre o un ser celestial. En la visión se le descubren al vidente los acontecimientos futuros. Un vaticinio *ex eventu* que presenta la historia pasada como futura puede constituir la introducción, más o menos larga, al mensaje propiamente dicho, que se refiere a la época del apocalíptico. Tal predicción divina a largo plazo presenta la historia como algo fijado desde antiguo en el plan divino. La historia se desarrolla según un plan fijo. Los cálculos anticipados sobre tal historia tienen aquí gran importancia. Pero, como revela el libro de Daniel, no se trata de unos interrogantes formulados con el propósito de datar la historia en general, sino de un cómputo centrado en el final de la fase histórica, en la que se encuentra el apocalíptico. Lo que importa es el «final», en el que aparece realizado el señorío de Dios. En ese «final» irrumpe algo cualitativamente distinto; de ahí que en el enjuiciamiento del mundo y la historia pueda aparecer un elemento dualista. Se contraponen dos épocas cualitativamente distintas, llamadas *eones* de acuerdo con la terminología griega: el eón antiguo será reemplazado por el nuevo. Ya hemos dicho que esto se contempla a escala universal. El apocalíptico piensa con mentalidad universalista. Dado que el eón antiguo, en el que habla el apocalíptico, se contrapone radicalmente al eón nuevo de la salvación, el pesimismo en el enjuiciamiento del mundo presente constituye otro rasgo esencial de la apocalíptica.

2. No debemos pasar por alto que muchos de estos elementos tienen antecedentes claros en la profecía. *a)* Ez 38s anuncia la irrupción de Gog, príncipe de Mesec y Tubal (Asia Menor septentrional). Gog llegará del norte e invadirá con sus ejércitos la tierra de Israel, en la que acaban de empezar a vivir los que han vuelto del destierro. Pero será aniquilado misteriosamente «en los montes de Israel». Luego se convoca a las aves del cielo a celebrar un gran banquete. En este anuncio se cumplen definitivamente los oráculos de Jeremías sobre el enemigo del norte, junto con la profecía de Isaías sobre la derrota de Asur en los montes de Israel. Aquí se anuncia, cosa insólita en el resto de la profecía

de Ezequiel y de sus predecesores, un acontecimiento posterior a la vuelta del destierro, que en la época de Ezequiel no se ha producido todavía. Ello se debe a que, para el profeta (¿Ezequiel?), tiene que cumplirse una palabra profética más antigua que todavía no se ha cumplido plenamente.

b) En Ezequiel y, sobre todo, Zacarías se acentúan notablemente los elementos de visión que aparecen ya en la profecía más antigua. El «hombre como de bronce» que en Ez 40ss guía al profeta a través del templo durante la visión y le da algunas explicaciones sumarias en 40,4 (45s) y 41,4 pasa a ser en las visiones nocturnas de Zacarías un ángel que hace de intérprete y explica todo lo incomprensible.

c) El elemento de la crisis universal tiene su modelo en las antiguas descripciones del día de Yahvé. La expresión «al final de los tiempos», empleada con mucha frecuencia en Daniel para indicar el carácter escatológico de la crisis que se avecina, tiene como antecedentes el anuncio de Amós de que «ha llegado el fin», Ez 7 y otros pasajes de los profetas. Pero en este contexto hay que mencionar sobre todo el libro de *Joel,* cuyo tema central es el día de Yahvé. La primera parte del libro (1,4-2,17) anuncia calamidades. Comienza vaticinando una plaga de langosta, luego predice la invasión de un ejército de pueblos para juzgar y castigar a Israel y exhorta a éste a una verdadera penitencia. Pero la segunda parte (2,18-4,17) anuncia la salvación de Israel mediante el juicio con que Yahvé condenará a las naciones por sus delitos en el «valle de Josafat». El día del juicio se caracteriza aquí por una serie de conmociones cósmicas. La efusión del espíritu de Yahvé sobre toda carne, sobre los hijos e hijas de Israel, muestra el comienzo de la nueva era. Joel toma del acervo de la profecía más antigua muchas de sus fórmulas. Así, nos recuerda la profecía de Ezequiel cuando presenta la acción futura de Dios en clave de conocimiento como manifestación de Yahvé en su relación especial con Israel: «Sabréis que yo estoy en medio de Israel y que yo soy Yahvé, vuestro Dios» (2,27). «Sabréis que yo soy Yahvé, vuestro Dios, que habito en Sión, mi monte santo» (4,17). En estas frases vuelve a resonar claramente el «yo, Yahvé». Por exhortar a la penitencia y prometer la salvación a Israel, Joel pertenece todavía al ámbito de la profecía. Pero el anuncio del gran juicio contra las naciones y la efusión del espíritu al final de los tiempos lo relacionan con el pensamiento apocalíptico.

d) El llamado *Apocalipsis de Isaías* (24-27) —que plantea problemas literarios e históricos todavía no resueltos— nos in-

troduce por otro camino en la mentalidad apocalíptica. Según Ploeger, el escrito surge en una parte de la comunidad judía imbuida de ideas escatológicas que polemiza contra el desinterés escatológico de la otra. El cap. 24 centra la atención en el inminente juicio escatológico de toda la humanidad. Una vez que queden sojuzgados los enemigos de Yahvé (los ejércitos del cielo y los reyes de la tierra), se celebrará, según 25,6-8, el «gran banquete universal en el lugar de la Epifanía» (Ploeger, 94), en el que Yahvé «enjugará las lágrimas de todos los rostros y alejará de todo el país el oprobio de su pueblo». Un redactor posterior añadió: «Y la muerte será aniquilada para siempre» (25,8a). La maldición primigenia de Gn 3,19 cesará tras la gran crisis final.

e) Zac 12-14 parece seguir un camino semejante y pasar del gran juicio contra Jerusalén al subsiguiente juicio de Yahvé contra las naciones. La meta escatológica está concebida en Zac 14, fragmento que reelabora ideas tomadas de Ez 38-48, como una fiesta de las chozas celebrada anualmente por el «resto de los pueblos» en una gran peregrinación a Jerusalén.

3. Tras considerar estos estadios previos, podemos pasar al libro de *Daniel,* en el que encontramos una plasmación acabada del mensaje apocalíptico que contiene todos los rasgos característicos de la apocalíptica. Sin duda no es casual que también el libro de Daniel surja y reciba su redacción final en una época de crisis de la comunidad. La gran profecía nos ha mostrado ya que las épocas de crisis llevan a desvelar sin contemplaciones la situación real del hombre ante Dios.

En la crisis macabea, el apocalíptico reemplaza al profeta de la crisis de los siglos VIII-VI. El autor se oculta tras el pseudónimo de Daniel, desterrado de la época neobabilónica que no debe identificarse con el Daniel de Ez 14,14-20 y 28,3. Dn 9 presenta al apocalíptico escrutando el texto del libro de Jeremías, cuyo anuncio de setenta años de penalidades no llega a comprender. Gabriel hace de ángel intérprete y le explica que se trata de setenta semanas de años. El propio Gabriel divide este período en fases más concretas que permiten al apocalíptico, testigo de un presente calamitoso, calcular el final de esa época de angustias. Son más abundantes las visiones en sueños, que inquietan a Nabucodonosor (cap. 2) o a Daniel (caps. 7; 8) y que éste explica al rey o le son explicadas a Daniel por un ángel. Finalmente, en los caps. 10-12 se comunica a Daniel el futuro sin imágenes ni velos y durante el día en un encuentro con el enviado de Dios, cuya descripción recuerda la de los seres de Ez 1. La conclusión de 12,11s, que es

una reelaboración secundaria, muestra la ansiedad y la esperanza con que se intenta calcular el momento exacto en que la crisis vital se transformará en salvación escatológica.

En las imágenes de las visiones se utiliza dos veces el modelo de las cuatro edades del mundo, que parecía subyacer al esquema histórico de P (cf. página 60). Con el número cuatro, símbolo de totalidad (cf. página 241), intenta ese modelo abarcar toda la historia de los reinos del mundo. A la vez va unido (como en P) con la idea del progresivo deterioro de los reinos humanos. En el cap. 2, el progresivo deterioro de los reinos en el curso del tiempo se expresa mediante la imagen de una estatua cuyos miembros, de la cabeza a los pies (los dedos de los pies se añadieron más tarde para completar la afirmación con vistas a las vicisitudes del reino), están hechos de metales (o barro) de calidad descendente. En Dn 7 se trata de animales en escala descendente. En un orden que no se ajusta plenamente a la historia, pero que aparece también en otros documentos de la Antigüedad, se caracteriza a los imperios babilonio, medo, persa y griego. Es posible que tal descripción de los imperios surgiera en la época de Alejandro. Pero lo decisivo para la expectación escatológica es la crisis de toda la historia de los imperios del mundo ante la irrupción del reino final, instaurado por el Dios del cielo o por el «Altísimo». En Dn 2 este reino está representado por la piedra que se desprende sin intervención humana, rompe la estatua y crece hasta llenar toda la tierra. La representación, llamativa a primera vista, de una sucesión cronológica de imperios mediante la yuxtaposición espacial de los metales en una estatua estática quiere significar que la crisis afecta a toda la historia de los reinos del mundo. Dn 7 contrapone a las bestias el hombre (*bar ʾaenāš:* hijo del hombre) que desciende del cielo y, tras el juicio contra las cuatro bestias, recibe el reino prometido. La figura humana que sucede a los imperios simbolizados por las bestias representa, según la interpretación, «al pueblo de los santos del Altísimo», expresión que, como sostiene Hanhart contra Noth, no alude a ciertos poderes angélicos, sino al pueblo de Yahvé en la tierra. Los dos animales —el carnero y el macho cabrío— que en Dn 8 representan en una perspectiva abreviada los imperios medo, persa y griego están tomados de la geografía astrológica, que asigna a cada país una imagen del reino animal (Persia = carnero, Siria = cabra montés). En la gran revelación final de Dn 10-12, en la que no se emplean imágenes, se habla abiertamente de la lucha de los reyes del sur (los Tolomeos de Egipto) contra los del norte (los Seleúci-

das). El relato constituye una excelente fuente histórica para las luchas de los Diádocos por Palestina, profetizadas en un vaticinio *ex eventu*. Llega hasta los tiempos calamitosos de la opresión de la comunidad del segundo templo bajo Antíoco Epífanes IV; pero cuando habla de la caída del rey sirio «entre el mar y el monte santo de la perla» cae inesperadamente en una inexactitud histórica. Aquí aparece con toda claridad el paso del vaticinio *ex eventu* formulado retrospectivamente a la promesa —hecha para un momento histórico determinado— de la derrota del opresor y del comienzo de la salvación. Desde el punto de vista teológico es importante observar que la lucha de los pueblos responde en este relato a un acontecimiento celestial de la misma naturaleza que se desarrolla entre las potencias angélicas y en el que «el gran príncipe» Miguel interviene en favor del pueblo de Dios (10,13.21; 12,1). En esta última revelación se describe con más amplitud la irrupción de lo nuevo, tema en el que se muestran muy parcos los restantes pasajes. En 12,1-3 se afirma que se salvarán los piadosos («todos los inscritos en el libro») y que muchos de los que duermen en la región del polvo despertarán, «unos para la vida eterna, otros para el oprobio y la ignominia perpetua». Lo que la lamentación atisbaba ya en ciertas afirmaciones aisladas y muy marginales (Sal 73,23s; Job 19,25s), sin intentar siquiera explicarlo a la luz de una imagen del mundo, lo afirma plenamente la expectación apocalíptica en la adición de Is 25,8a y en el claro contexto de Dn 12. Si las esperanzas proféticas de Os 2,20 e Is 11,6-8 se centraban en una época en que desaparecería la enemistad primigenia entre el hombre y los animales y quedaría sin efecto la maldición de Gn 3,15 (9,2), la apocalíptica espera en los pasajes citados que quede abolida la maldición de la muerte de Gn 3,19. De todos modos parece que Dn 12,2 restringe esto en alguna medida («muchos... despertarán») y no enseña todavía la universalidad de la resurrección de los muertos. Pero aquí se afirma con carácter más general la existencia de una «vida eterna», que en los casos de Henoc (Gn 5,24) y Elías (2 Re 2,11) se había concedido a dos justos elegidos en la forma mítica de un rapto (al cielo).

Es claro que en la apocalíptica del libro de Daniel se afirma la irrupción de un elemento nuevo en el mundo. Pero creemos que no se puede concluir sin más la presencia de un «dualismo», tal vez de origen persa. Aquí no se habla de una ruptura de la historia. «El pueblo de los santos del Altísimo» que se salva en la crisis final constituye también una esperanza para el mundo, del que Yahvé no quiere desentenderse. En el apocalipsis del libro de Daniel no

se habla de esa creación de un nuevo cielo y una nueva tierra que se afirma en Is 65,17 y que desarrolla en la tierra, aunque de forma distinta. Pese al énfasis con que se anuncia la crisis de los reinos del mundo y el comienzo de algo nuevo, sigue en pie la fidelidad de Yahvé a lo que ha empezado con su pueblo en la tierra.

El apocalíptico no interpela directamente como el profeta. Las palabras de Dios llegan a través del «intérprete», terreno o celestial, de la revelación oculta. De ahí que el «yo» de Yahvé no destaque tanto como en la profecía. Se habla de la acción y predeterminación de Yahvé con respecto a la historia de las naciones. La apocalíptica es explicación del «misterio» *(rāzā' / rāzāh:* 2,18s. 27,30). Pero la respuesta a tal desvelamiento puede transformarse en canto de alabanza (2,20-23.47). En otros pasajes se habla sólo de la turbación del receptor de la revelación y de su reflexión sobre lo desvelado (7,28). Es explicable que la meditación reflexiva del sabio sobre las cosas y la elaboración sapiencial de los enigmas del cielo se uniera luego con el discurso apocalíptico. Pero mientras la sabiduría trata de captar el orden permanente de la existencia en una «ciencia de la vida», la apocalíptica anuncia la crisis del acontecer entre el mundo y Dios y se acerca, por así decir, a la meta de la historia planeada y dirigida por Dios.

La apocalíptica conoce también el llamamiento del creyente. Pero, a diferencia de la profecía, no exhorta a una decisión responsable ante los mandamientos concretos sobre el prójimo. El llamamiento de la apocalíptica invita a esperar con perseverancia. «¡Dichoso el que aguarde (pacientemente)!», se dice en Dn 12,12. Como muestran las leyendas anexas a los textos apocalípticos en la primera parte del libro de Daniel, a la espera perseverante va unidad la fidelidad al mandamiento de honrar sólo a Yahvé en un entorno pagano, fidelidad que se manifiesta en la observancia de los ritos prescritos (Dn 1; 3; 6). Pero la exigencia derivada directamente del desvelamiento de los misterios radica en esperar dócilmente con la mirada puesta en el futuro. Tal exigencia encierra, aunque de forma muy unilateral, un elemento de la fe en el Dios que caminó junto a Israel desde el comienzo y lo condujo a través del desierto al futuro de su descanso. Esa fe entraña la inquebrantable esperanza que se atreve a mirar confiadamente hacia el futuro. Así la apocalíptica expone a su manera cómo es el Dios que ha prometido conceder a su comunidad en la tierra «futuro y esperanza» (Jr 29,11).

J. M. Schmidt, *Die jüdische Apokalyptik* (1969) con bibl.; P. Vielhauer, *Die Apokalyptik,* en E. Hennecke-W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen* II (1964) 408-421; O. Plöger, *Theokratie und Eschatologie* (WMANT 2; ³1968); M. Noth, *Die Heiligen des Höchsten,* en *Hom. S. Mowinckel* (1955) 146-161 = *Gesammelte Studien* (ThB 6; 1957) 274-290; R. Hanhart, *Die Heiligen des Höchsten,* en *Hom. W. Baumgartner* (Supp. VT 16; 1967) 90-101; P. von der Osten-Sacken, *Die Apokalyptik in ihrem Verhältnis zu Prophetie und Weisheit* (ThEx 157; 1969); L. Alonso Schökel, *Daniel* (Ed. Cristiandad, Madrid 1976); M. Delcor, *Mito y tradición en la literatura apocalíptica* (Ed. Cristiandad, Madrid 1977).

5. *Apertura del mensaje veterotestamentario*

Nuestra exposición de la teología del AT se ha basado en el hecho de que Israel, cuyos escritos canónicos los constituyen, tuvo en todas las épocas conciencia de constituir el «pueblo de Yahvé». Tal convicción preside todo el discurso veterotestamentario, desde la temprana mención del «ejército de Yahvé» en el canto de Débora (Jue 5,11.13) hasta las tardías afirmaciones de Dn 7,27 sobre el «pueblo de los santos del Altísimo». Además, Israel ve en su Dios al Señor libre que no ha sido escogido por el pueblo, sino que se ha constituido por sí mismo en Dios de Israel y ha mostrado ser su Señor guiándolo a través de la historia. Con el paso del tiempo se fue viendo con creciente claridad que tal conducción por los caminos de la historia no sólo era susceptible de una descripción retrospectiva, sino que también podía esperarse con esperanza. En este contexto, la profecía centró su atención en Israel, mientras que la apocalíptica adoptó una actitud universalista y se fijó en la totalidad de las naciones, contexto en que debía cumplirse el destino de Israel.

Aun cuando la «Ley y los Profetas» fueron objeto de un deslindamiento canónico, el AT es un libro con un mensaje abierto en el sentido de que prevé la ulterior conducción del «Pastor de Israel» y, pese a las sombras y enigmas que no logra entender, no la considera como algo cerrado. «La fe en Yahvé y la esperanza en el futuro» (Preuss) irán en adelante indisolublemente unidas.

Pero la profecía nos enseña a ver la apertura del AT en un plano más profundo. Las consideraciones precedentes han intentado poner en claro que la «instrucción» de Yahvé sumió a Israel en una profunda tensión interna. Esta «instrucción» se concretaba, por una parte, en la conducción misericordiosa de Yahvé, en su

protección contra los enemigos en los momentos de angustia y en su bendición, que emanaba sobre todo del lugar de la presencia divina. Mostraba a Israel las figuras de salvadores y consejeros, en cuya acción podía reconocer el carisma divino. Pero era a la vez un mandamiento exigente que esperaba la colaboración y la obediencia de Israel y amenazaba con la muerte al desobediente. La gran profecía acompañó a Israel en el camino que terminó en el abismo del juicio.

Pero esto no se descubrió mediante una simple reflexión sobre Dios y su pueblo, sino a lo largo de un proceso histórico acompañado por la palabra profética. Si la historia de los orígenes de P plantea a escala universal en el relato mítico del diluvio el problema de si Dios quiere seguir teniendo relación con ese mundo «violento», la palabra profética, formula en el marco de la historia que padecen «las dos casas de Israel» en las épocas asiria y neobabilónica, la pregunta —mucho más directa para Israel— de si el «pueblo de Yahvé» conserva siquiera el derecho a vivir ante su Dios. En conexión con estos acontecimientos descubre Israel que la ira de su Dios, el cual vela por su palabra como «Santo de Israel y Dios celoso», se convierte en amenaza y muerte para el propio pueblo y que la palabra profética le quita de las manos cualquier apelación a un derecho propio a la vida, incluida la posibilidad de invocar la promesa hecha a los padres (Ez 33,24), hasta el extremo de que el pueblo de Yahvé yace sumido en la pobreza y la miseria, en una situación que permite compararlo a los huesos calcinados (Ez 37,1ss).

Pero en el abismo de esa muerte culpable se anuncia a Israel la nueva dignación de su Dios. Ahora bien, este anuncio no se efectúa sólo mediante las palabras y promesas de los profetas, sino también mediante una restauración histórica que le otorga una supervivencia, aunque en forma nueva e insignificante desde el punto de vista político.

Pero aquí aparece una «magnitud» mayor, todavía no realizada, que impulsa de nuevo a esperar un futuro de mayor plenitud. La idea de esa «magnitud ulterior» parece encontrarse en los grandes esquemas históricos del posexilio. P centra todo su relato histórico en el culto divino, al que Yahvé otorga su presencia, en el sacrificio expiatorio que el gran día de la reconciliación se ofrece en el lugar de la gloria divina. Esta narración, proyectada retrospectivamente a los orígenes históricos de la época mosaica, parece reflejar también la expectación de algo grande y no realizado todavía. Y cuando el Cronista, en su reelaboración de la historia de

David y Salomón, habla en tono solemne de la casa de David y del trono de los Davídidas presentándolos como el trono de la «soberanía de Yahvé», alude sin duda a esa «magnitud ulterior». La narración del pasado se convierte una vez más en un relato que intenta mantener viva la esperanza en algo que aún no se ha cumplido.

Pero junto a esto aparece la insistencia en la necesidad de observar los mandamientos. Hemos visto que la exhortación a vivir de acuerdo con los mandamientos se halla en Ezequiel sobre el trasfondo de la expectación del acto liberador que Yahvé va a hacer en favor de Israel. Tal esperanza late asimismo en el cumplimiento de los preceptos durante el posexilio. El «gozo de la ley» (Kraus) perceptible en esta época podría brotar también de tales fuentes. Pero ¿se ha resuelto realmente la cuestión de la obediencia a los mandamientos en lo tocante a lo que no se ha realizado aún?

Según el AT, el pueblo de Yahvé es siempre un pueblo que, además de esperar que Dios lo guíe salvíficamente y lo libre de los enemigos externos, aguarda su «justicia», la cesación definitiva de la ira divina contra sus pecados y la consiguiente salvación y liberación.

Las expresiones veterotestamentarias de esa espera no pueden reducirse a una sola fórmula. Según Heb 1,1, «Dios habló antiguamente a los padres de muchos modos y maneras» *(polymerōs kai polytropōs)*. Así se refleja en el AT esa «esperanza adicional» en la justicia perfecta, la «nueva alianza», el corazón nuevo, el verdadero rey de justicia (Zac 9,9s), el Siervo de Dios veraz que carga con los pecados de «los muchos» y la efusión del espíritu de Dios sobre todo el pueblo. De ahí que, por su mensaje, el AT sea un libro esperanzador y abierto, sobre todo en lo que se refiere al acontecimiento central, la auténtica búsqueda de la cercanía de Dios y la vivencia de la «justicia divina».

H. D. Preuss, *Jahweglaube und Zukunftserwartung* (BWANT 5, F. 7; 1968); W. Zimmerli, *Die Bedeutung der grossen Schriftprophetie für das alttestamentliche Reden von Gott* (Supp. VT 23; 1972) 48-64; H. J. Kraus, *Freude an Gottes Gesetz:* EvTh 10 (1950/51) 337-351; P. Beauchamp, *Ley, Profetas, Sabios. Ensayo de lectura sincrónica del AT* (Ed. Cristiandad, Madrid 1977).

CITAS BIBLICAS

Génesis

1: 35-41, 186, 200, 253
1-11: 29
1,1-2.4: 33, 60, 199
1,1: 35
1,3: 36, 130
1,4.5: 35
1,6: 130
1,6s: 200
1,7.8.10.11s: 35
1,14: 36, 130
1,16.18.21.22.26: 35
1,26-28: 39
1,27: 35-37
1,31: 199
2: 40
2,1: 35
2,3: 34s
2,4: 13, 32, 35
2,4-25: 32
2,7: 244
2,8: 33
2,10-14: 245
2,18: 194
2,18s: 194
2,19: 32, 35
2,20: 33
2,22: 33
2,23: 33, 35
3: 192-200
3s: 194
3-11: 198
3,8.10: 194
3,12: 193
3,13: 194
3,14s: 197
3,15: 200, 224, 268
3,16: 194
3,19: 266, 268
3,20: 198
4: 193-196, 200
4,1ss: 192
4,6s: 194
4,9: 194
4,15: 198
4,26: 16
5: 199
5,3: 36
5,24: 268
6,1-4: 65, 192ss
6,5-9,17: 192
6,6: 191, 196
6,11s: 199
8,17: 36
8,21s: 198
9: 60s
9,1-7: 60
9,1: 200
9,2: 268
9,2s: 200, 224
9,4: 148
9,4-6: 200
9,5s: 148
9,6: 152
9,7: 200
9,9.11.12: 60
9,18-27: 192
10: 13, 29
10,1-7: 200
10,8-12: 65
10,20: 200
10,22s: 200
10,31: 200
10,31s: 200
11,1ss: 192
11,10ss: 200
11,27.28.31s: 26
12: 13, 26, 55
12-50: 29, 201
12,1: 28
12,1-3: 29, 198
12,2: 28
12,2s: 28, 75, 255
12,4.5: 26
12,7: 28, 79
12,8: 79
12,10-20: 201
13: 55
13,4: 79
13,6: 26
13,11: 26, 46
13,12: 26
13,14s: 28
13,14-17.18: 79
14,18-20: 32, 43, 100
14,19: 32
14,19s: 108
14,22: 32
15: 54s, 60
15,1: 65
15,6: 29, 163, 168
15,7: 30
15,9ss: 51
15,13-16.17: 55
15,18: 54, 60, 69s
16: 80, 201
16,1.3: 26
16,13: 43, 79
16,15: 26
17: 17, 60s, 149, 200
17,1: 17, 26
17,2.4.5.7: 60
17,7s: 28, 86
17,14: 150
17,15: 60
17,16: 28
17,19.21: 60
18: 55
18,1ss: 79
20: 201
20,13: 30
21,33: 43
22,12: 167
22,15ss: 80
25,27-34: 201
27: 200s
26,26-33: 51, 56
26,29.30s: 51
27: 200s
28,10-12: 78
28,17: 79, 166
28,17s: 78
28,18: 138

28,20.22: 78
29: 201
30,25ss: 201
31,13: 44, 80
31,42: 27
31,43-54: 51, 56
31,53: 27
32,23-33: 79
32,28: 26
32,29: 13
32,30: 19
33,20: 22, 44, 58
34,38: 201
34,7: 48, 59
35,2: 131
35,4: 59, 131
35,7: 44, 79
35,10: 13, 26
37: 201
38: 153
42,18: 167
49,24: 27
49,25s: 74
50,20: 201
50,24: 69
50,26: 82

Exodo

1,11: 20
1,17: 167
3,1: 17
3,2: 74
3,4: 17
3,5: 76, 106
3,6: 17, 27
3,7s: 69
3,8: 70
3,9-15: 17
3,14: 18, 174
3,17: 70
3,18: 75
3,22: 159
4: 89
4,1.5: 168
4,10ss: 89
4,22: 25
4,24-26: 149s
5,3.8: 75
5,20s: 202
6,2: 19
6,2ss: 17, 36, 60
6,3: 27
6,7: 17
6,12: 150
7,26: 75
8,16.22-24: 75
9,1.13: 75
10,3.9: 75s
11,2: 159
12,1-20: 144
12,7: 144
12,11: 144, 250
12,22.34: 144
12,35: 159
14: 39
14,11s: 202
14,14: 67
14,31: 168
15,3: 65
15,21: 20, 63, 110, 202
15,24: 202
15,25: 59, 125
16,3: 202
16,10: 87
16,29: 142
16,33s: 83
17,3: 202
17,5s: 250
17,15s: 63
18: 22
19: 50, 76
19ss: 53
19,1: 56, 76, 145
19,2: 56
19,3-8: 56
19,5: 50, 56
19,5s: 45
19,6: 161
19,8: 161
19,9: 168
19,13.14s.16.18: 76
20: 123, 135, 142
20,1-17: 50
20,2: 124, 130
20,2s: 15, 20
20,2-6: 123
20,2-17: 123
20,3: 130s
20,4: 135, 139
20,5: 124, 130
20,5s: 130
20,6: 124, 130, 164
20,7: 139
20,12: 70
20,13: 152
20,15.17: 153
20,21: 57
20,22: 124, 139
20,22-23,33: 50
20,23-26: 135
20,24: 78
21,1: 125
21,1ss: 156
21,12: 125, 152
21,15: 151
21,15.17: 125
21,17: 151
22,7s: 109
22,16.18: 125
22,19: 125, 130
22,20: 125, 156
22,20-23: 155
22,22: 125
22,24: 155
22,25: 212
22,25s: 155
22,26: 125
23,1-3.4s.6-9: 154
23,6: 155
23,9: 125, 155
23,12: 141s
23,14-17: 143
23,16: 143
23,17: 78
23,20-33: 124
23,21: 80
23,27s: 66
23,31: 71
24: 57s
24,3-8: 57, 77

24,4: 138
24,7: 50, 161
24,8.9: 57
24,9-11: 56, 77
24,15-19: 76
24,15-31: 56
24,18: 56
25: 86
25-31: 28
25,10-22: 81
25,17.21s: 86
28: 107
28,3: 121
28,15.30: 107
29: 103
29,45s: 87
31,12-17: 141
31,13: 141s, 161
31,14: 142, 150
31,17: 61, 141
32: 76, 103, 137s, 201
32-34: 50
32,4: 137
32,10: 203
32,11s.13: 203
32,25-29: 104
32,26-29: 50
32,34: 203
33: 77, 79s
33,1-6: 81
33,2: 80
33,3: 70
33,5: 79
33,7-11: 80
33,11: 89
33,12ss.16s: 79
33,18ss: 87
33,19: 18
33,20: 80
34: 57s
34,6: 164, 203
34,6s: 203
34,10.12: 58
34,14: 124, 130, 135
34,15s: 58
34,17: 135
34,18-23: 143
34,21: 141
34,22: 143s
34,23: 78
34,27s: 58
34,28: 123
35ss: 86
35-40: 28, 56
35,1-3: 141
35,10: 121
35,22: 81
35,25: 121
36,1s.4.8: 121
37: 86
37,1-9: 81
39s: 103
40,20: 83
40,34s.36s: 86
40,34-38: 28

Levítico

1: 171
1s: 171
1ss: 106
1-7: 146
2: 171
2,13: 62
3; 4; 5: 171s
8; 9: 103
9,6.23: 87
10: 128
10,17: 259
11: 147
11,6: 147
11,44s: 161
13: 106, 147, 163
15: 147
16: 146
16,22: 259
17: 133
17-26: 127
17,11: 148
18: 153
18ss: 19
18-20: 127
18,4: 127
18,5: 127
18,22s: 153
18,24-30: 127
19: 133
19,2: 157, 161
19,3: 141, 151
19,4: 133, 135
19,12: 140
19,14: 167
19,15s.17s: 154
19,32: 167
19,33.34: 155
19,35s: 154
20: 133, 153
20,13.15s: 153
20,22: 127
20,24: 46
20,26: 46, 161
22,31: 127
22,32s: 21
23,3: 141
23,24s: 145
23,27-32: 146
23,39-43: 144
24,3: 128
24,10ss: 201
24,10-23: 140
24,17.21: 152
25: 154
25,5: 93
25,9: 145s
25,11: 93
25,23: 71
25,35-37: 155
25,55: 21
26: 127
26,1: 133, 135, 139
26,2: 141
26,3ss: 74
26,15: 127
26,25: 61
26,40ss.46: 127
26,41: 150

Números

3: 105
3s: 103

4: 109, 129
5,22: 168
6: 93
6,22ss: 109
6,24-26: 79, 174
6,27: 109
10,10: 50
10,35-36: 81
11: 89
11,1.4ss: 203
11,11s: 89
11,13: 202
11,16s: 56, 81
11,18.20: 202
11,24s: 81
11,24-30: 56
11,25: 89
11,29: 118
12: 202
12,3: 89
12,8: 80, 89
13s: 67, 71
14,2-4: 202
14,10: 87
14,11s: 203
14,13-16.17-19: 203
14,44: 81
15,32-36: 142
16: 105, 203
16,3: 202
16,5.7: 49
16,12-14: 202
17,7: 87
17,20: 49
17,25: 83
18,19: 62
18,20: 109
19: 147
20,4.5: 202
20,6: 87
20,7ss: 251
20,12: 203
21: 138
21,4-9: 138
21,6: 203
21,14: 64
22-24: 111
23,9: 48
24,3: 114
25: 216
25,1ss: 201
25,3s.9: 203
25,13: 62
25,32-36: 201
27,12-23: 89
27,21: 66
28s: 170
28,11ss: 145
29,1-6: 145
29,7-11: 146
33: 78
35,9ss: 152
35,12.19ss: 188
35,25.28: 152
36: 71

Deuteronomio

1-11: 54
1,6: 205
1,8: 69
1,21s.28: 89
1,27: 202
1,35: 69
1,37: 89, 203
3,26: 89
4: 139
4,7s: 126
4,11: 77
4,13: 125
4,16-18: 138
4,19s: 44
4,20: 45
4,24: 124
4,38: 47
5,2s: 54
5,6-10: 123
5,6s: 15
5,6-21: 123, 205
5,7: 130
5,9.10: 124
5,12-15: 142
5,19.21: 153
5,23: 77
5,28: 125
6,1: 125
6,3: 70
6,4: 84, 133
6,5: 164
6,15: 124
6,20ss: 21
7,6.7.8: 47
7,9: 53
7,11: 125
7,12: 53
7,20.23: 66
8,7-9: 70
9,4-6: 47
9,7ss: 202
10: 85
10,8: 108, 129
10,9: 109
10,12: 164
10,14-16: 47
10,16: 150
10,19: 157
11,8: 70
11,10-15: 70
11,22: 163
12: 84, 132
12-26: 51, 135, 205
12,1-26,15: 54
12,5: 49, 84
12,5-7: 171
12,9: 71
12,9s: 23, 126
12,11: 49, 84
12,12: 156
13,3: 132
13,2ss: 118
13,3: 132
13,7-12: 151
14: 147
14,2: 47, 161
14,3ss: 106
14,21: 161
14,28s: 156
15,15: 156
16: 144
16,1-17: 143
16,3: 250

16,13: 143
16,16: 78
16,18-20: 154
16,21.22: 138
17: 98
17,2-7: 132
17,8ss: 109
17,8-13: 154
17,14ss: 98
17,15: 49
18: 89, 118
18,1-8: 103
18,2: 109
18,5: 49
18,6-8: 105
18,9-22: 116
18,10-12: 140
19,1-13: 152
20,1ss: 67
20,3s: 223
21,1ss: 148
21,1-9: 152
21,5: 49
21,18-21: 151
22,1-4: 155
22,23s: 153
23,12-14: 147
23,20s: 155
23,21: 156
24,1-4: 153
24,6.10-13.17s: 155
25,17-19: 63
26: 143
26,1ss: 171
26,5-10: 21, 74
26,16-19: 54
26,19: 161
27: 135
27s: 126
27-30: 54
27,11ss: 59
27,14ss: 109
27,15: 135
27,15-26: 123, 168
27,16: 151
28: 74
28s: 54
28,9: 161
30,6: 150, 164
30,11-14.19: 126
31,9ss: 109
31,10s: 59
31,14s: 89
32,8s: 44s
32,10: 21
33,2.3: 77
33,8: 106
33,8-11: 104
33,10: 108
33,13ss: 74
33,16: 76
34,10-12: 89

Josué

1: 89
1,5s: 204
2,11: 66
3s: 81
5,1ss: 150
5,15: 106
6: 81
7: 218
7,19: 175
8,30: 22
8,32.34: 59
9: 52
10,11: 66
10,12s: 63
13,1-6: 206
14ss: 71
18,1: 81
18,10: 71
19,51: 81
20: 152
21,43-45: 204
21,45: 30
23: 206
23s: 90
23,14: 30, 205
24: 21, 58, 131, 205
24,12: 66
24,15: 48
24,19: 124
24,22: 48
24,25: 59, 125
24,26: 59
24,26s: 138

Jueces

1,1: 66
2,6ss: 90
2,10ss: 206
2,11-13: 206
2,14: 207
2,16: 91
2,21: 207
3,1.2.4: 207
3,7-11: 91
3,9: 205
3,10: 65
3,12-30: 91
3,15: 205
3,17: 171
3,31: 92
4: 92
4,4: 92
4,15: 66
5: 92
5,2: 95
5,4s: 77
5,8: 48, 92
5,11: 65, 162, 270
5,13: 207
5,20s: 66
5,23: 65
5,31: 64
6,15: 66
7,2.13s: 66
7,18: 63
7,20: 64
8,22: 94
8,22s: 92
8,24ss: 81, 107, 137
8,33: 44
9,4: 44
9,37: 85
9,46: 44
10,12: 205
10,14: 48

11,11.29: 92
13,5.7: 93
13,25: 92s
14,6.19: 92
15,14: 92
17s: 105, 108, 138
17,5.10.13: 108
18,30: 108, 138
19-21: 105
19,29: 64
21,19: 143

1 Samuel

1: 78, 171
1,13: 174
2,22: 81
2,27-36: 104
2,28: 49
3: 112
4: 67
4-6: 82
4,4: 169
5s: 67
7,5s: 142
7,10: 66
7,12: 78, 138
8: 93
8-12: 93
8,11-17: 123
8,7: 94, 206
8,18: 48
9: 110
9-11: 209
9,9: 110
9,16: 94
10: 110
10,5: 110
10,6: 112
10,10: 111s
10,24: 48, 99
11: 95
11,7: 64
11,13: 95
12,7: 65, 162
12,13: 48
14,6: 66
14,18: 107
14,33-35: 78
14,37: 66
14,40ss: 106
15: 63
16: 66, 96, 209
1 Sm 16 - 2 Sm 5: 97
16,3: 96
17,8: 51
17,26.36: 97
17,40: 46
17,45: 67
18,3s: 52
18,6s: 142
18,17: 97
19,5: 97
19,18ss: 111
19,20ss: 112
20,5s: 145
21,5s: 64
23,2: 66
23,9: 107
24,7.11: 96
25,28: 97
26,9.23: 96
28,6: 66, 106
28,15: 66
29,4: 195
30,8: 66, 107
30,24s: 123
30,25: 125

2 Samuel

3,18: 97
5,2.3: 97
5,6ss: 99
5,24: 64
6: 82
6,2.11: 82
7: 99, 209, 223
7,6: 81
7,16: 101
7,18-29: 205
7,22-24: 205
8,17: 120
8,18: 108
11s: 193
12,24s: 97
13,12: 48, 59
14,17-20: 101
16,18: 46, 49
17,14: 120
19,23: 196
21: 75
23,3: 25
23,5: 62
24: 83
24,1: 195

1 Reyes

1: 99
1,34: 99
1,36: 168
1,39: 99
2,2-4: 205
2,19: 100
2,26s: 104
2,28-34: 81
3: 120
3,1: 94
3,12.16-28: 120
4,3: 120
5,9-14: 120
5,10: 121
5,13: 179
8,4: 81, 98
8,7.9: 82
8,10s: 87
8,15: 31
8,15ss.29.41-43: 205
8,24: 31
8,35s: 75
8,55: 108
8,56: 30
8,62ss: 108
10,1-13: 120
11,4-8: 206
11,12: 207
11,13: 102
11,14: 207
11,14ss: 207
11,23.25: 196

11,29ss: 98, 209
11,30s: 116
11,32.34.36: 207
12,1ss: 207
12,26ss: 206
12,28s: 136
12,29: 131
12,32: 143
14,14: 98
14,23: 206
15,4: 207
15,12: 138
15,12s: 206
15,25ss: 98
16,1-4.8ss.24: 98
16,31s: 206
17ss: 209
17,1: 75
18: 73, 111, 132
18,36: 166
18,39: 132
18,46: 113
19: 77
19,15: 68
19,16.19s: 111s
20,13.28: 19
21: 153
21,3: 72
22,19ss: 118, 220
22,19-22: 114

2 Reyes

2,2s: 137
2,9s: 112
2,11: 268
2,16: 112
3,15: 111
3,15s: 111s
4: 111
5,1: 68
5,26: 113
6: 111
8,8ss: 159
8,12s: 68
8,19: 207
9: 214
9s: 99
9,1ss: 98
9,11: 113
11,20: 100
12,10s: 82
13,14ss: 116
14,25-27: 210
15,37: 68
16,3: 206
17,7-23: 207
17,13: 205
18,4: 138
18,13-16: 226
19,34: 207
19,35: 66
20,6: 207
21,1-18: 207
21,5.6: 206
21,24: 99
22: 126
23,1-3: 120
23,4s: 206
23,4ss: 132
23,9: 105
23,21-23: 144
23,30: 99
23,34: 33
24,1: 234
24,3: 207
24,17: 33

Isaías

1,1: 114
1,2: 25
1,4: 169, 219
1,4-9: 226
1,10-17: 220
1,15: 170
1,15-17: 148
1,21-26: 241
1,24: 219
2-5: 222
2,1: 114
2,2-4(5): 225
2,4: 67
2,12: 219
2,12-17: 221
3,1: 219, 221
3,1ss: 221
3,14s.16s: 220
3,24-4,1: 220
5,1-7: 221
5,7: 224
5,8: 72, 154
5,18s: 226
5,19: 169, 219, 222
5,21: 184
5,24: 219
5,25-29: 221
6: 83, 112s, 219, 231
6,3: 42s, 87, 161, 219
6,5: 42, 81, 166, 196
6,8: 114
6,9s: 118, 252
6,12.13: 222
7s: 223
7,1-9: 224
7,3: 214, 223
7,3ss: 222
7,4: 67
7,9: 168
7,10ss: 168, 223
7,16.17: 223
7,18s: 222
8,1: 115
8,1-4: 214
8,3s: 223
8,10: 222
8,11: 113
8,14: 219
8,16-18: 224, 226
8,18: 83, 219
8,23-9,6: 224
9,3: 219
9,4: 67
9,5s: 101, 224
9,7: 115
9,7-10,4: 220
9,11: 67
10,5ss: 222
11,1ss: 101
11,1-8: 198, 224
11,2: 121, 165

11,6-8: 101, 194, 268
14,24-27: 222
14,28-32: 224
14,31: 231
14,32: 225
20: 116
22,1ss: 225
22,4: 226
22,15-18: 220
24: 266
24-27: 265
25,6-8: 266
25,8: 198, 266
28,14ss: 225
28,15: 184
28,16: 168, 219, 225
28,17: 225
28,21: 222
28,23ss: 121
28,23-29: 226
28,29: 222
29,1-7(8): 225
29,14: 224
30,1s: 220
30,5-11: 226
30,11s.15: 219
30,15-17: 225
30,27: 85
31,1: 219
31,3: 221
33,14-16: 106
34,5s: 65
36s: 225
40-55: 220, 225
40,1s: 251
40,3-5: 250
40,6-8: 112, 116
40,8: 31
40,9-11: 250
40,12ss: 253
40,19: 135
40,20: 121
40,22: 38
40,26: 38, 253
40,27: 254
40,28: 38
41,1-5: 253
41,2s: 253
41,8: 252
41,8ss: 256
41,8-13: 251
41,9: 46
41,20: 39
41,21-29: 253
41,24: 48
42,1: 50, 112, 256s
42,1-4: 255s, 259
42,3.4: 258
42,5: 38
42,5-7(8s): 258
42,5-9: 256
42,18: 252
43,1: 253
43,3s: 251
43,5s: 251
43,8: 252
43,8-12: 255
43,10: 169, 255
43,11: 254
43,16ss: 250
43,22-28: 251
43,25: 116
44,1s: 48
44,1-5: 255
44,3-5: 48
44,8: 255
44,9-20: 139, 253
44,10: 135
44,21s: 255
44,24: 38s
44,24-28: 252
44,26: 31
45,1: 96
45,1-7: 252
45,7: 38, 176, 193
45,8: 39, 253
45,12: 38, 253
45,14: 45, 254
45,15: 68, 254
45,18: 38
45,18-25: 254
45,23: 45
45,23s: 134
46,9-13: 253
46,11: 253
47: 251
48,7: 39
48,11: 252
48,12-15: 253
48,21: 251
49,1-6: 255
49,2: 256
49,3: 256s
49,5ss: 256s
49,6: 258
49,7: 256, 258
49,8: 258
49,8-13: 256
49,14.22s: 254
49,26: 27
50,4s: 256
50,4-9: 256, 258
50,10s: 256
51,9s: 21, 38s
52,10: 263
52,12: 251
52,13-15: 258
52,13-53,12: 256, 258
52,14s: 258
53: 153
53,1-11: 258
53,10: 259
53,11-12: 258
54,1-3: 251
54,4-6: 252
54,7s.9.10: 254
54,11s: 251
55,1-5.6s: 256
55,4: 256
55,8-13: 249
55,10s: 116
55,12s: 251
56-66: 262
56,1-8: 254
57,14ss: 262
58; 60: 262
60,16: 27
61,1: 111
61,1ss: 262
61,1-3: 256
63,1ss: 65

63,15-64,14: 262
65,17: 269
66,1s: 262
66,13: 25

Jeremías

1: 112, 230, 236
1,5: 49, 164
1,6s: 258
1,9: 256
1,11s: 259
1,13s: 240
2-6: 230
2,5ss: 239
2,14: 236
2,23s: 231
2,27: 138
3: 241
3,6ss: 232, 241
3,6-13: 231
3,12.14: 232
3,16s: 82
3,16ss: 232
3,19: 70
3,21ss: 231
3,22: 232
4,3s: 231
4,4: 150
4,19-21: 236
4,23-26: 113
5,24: 74
6,10.11: 231
6,17: 236
7,1-15: 232
7,4.10: 224
7,25: 110
8,8s: 120
9,22: 120, 184
9,24: 150
11,19: 258
12,5s: 237, 256
12,7s: 237
13,23: 236
14: 75, 142
14s: 111
14,18: 236
15,15-18: 236
15,16: 238
15,17: 113
15,19-21: 237
16,1ss: 237
16,14s: 234
18,18: 105, 110, 114, 120
19,1ss: 116
19,2ss: 133
20: 236
20,7-18: 237
22,10(11s): 232
21,11-23,8: 232
22,15: 229
22,15s: 231
22,24-30: 232
23,1ss: 234
23,5s: 102, 261
23,7s: 234
23,14: 118
23,22: 114, 118
23,25s: 115, 118
23,25-28: 113
23,29: 115
23,30: 119
23,31: 115, 119
24: 113, 234
25,9: 68
25,12: 234
26: 232, 236
26,18: 226
26,18s: 228
26,24: 226
27,6: 68
27,7: 235
28: 119
28s: 236
28,6: 167
28,8: 234
28,8s: 118
28,15: 114
29,10: 234
29,11: 234, 270
29,23: 118
30s: 266
31,20: 266
31,31-34: 234, 245, 254
32,15: 72, 234
33: 234
33,14-16: 261
33,20-22: 62
34: 56
34,18: 51
34,18s: 55
36: 232, 236, 239
36,9: 142
36,10.25: 231
36,29.30s: 232
37s: 236
38,24ss: 158
40s: 231
42-44: 236
42,1ss: 119, 234
43,8-44,30: 234
43,10: 68
45: 237
45,4s: 237
46,10: 65
47,6: 65

Ezequiel

1: 87
1,1-3,15: 87, 112, 113, 239, 258
1,26: 37
1,28: 239
2,3: 114
2,4.5.7: 239
2,8: 258
3,9: 237
3,11: 239
3,12.14: 113
3,16-21: 258
4s: 239
4,1s(3): 239
4,3: 115
4,4-8: 259
4,9.10s: 239
4,12: 133, 147
4,13: 71
4,14s: 147
4,15: 133

5,1s(3-4): 239
5,5: 49
6: 239
7: 239, 264
8: 73, 240
8-11: 87, 113
8,3: 113
8,14: 146
9: 240
10: 87
10s: 236
11,1.5: 113
11,19s: 245
11,24: 113
12,1-16: 240
12,21-25: 243
12,25: 259
12,26-28: 243
12,28: 259
13: 242
14,9: 118
14,14.20: 266
15: 242
16: 21, 242, 255
16,44: 242
16,60: 244
17: 242
17,24: 259
18: 115, 157, 259
18,1-20: 259
18,2: 259
18,5ss: 157, 163
18,5-9: 259
18,6: 153
18,7.21ss: 247
19: 240
20: 21, 133
20,1-31: 242
20,5: 46, 49
20,6: 70
20,7: 134
20,11: 127
20,12: 141s, 162
20,20: 141
20,21: 127
20,23s: 242
20,25s: 133s
20,27-29: 242
20,32ss: 250
20,32-44: 258
20,36: 251
20,40: 84
21,6ss.23ss: 240
21,30-32: 242
22,1ss: 149
22,1-16: 240
22,7: 151
22,11: 153
22,17-22.23-31: 240
22,26: 106
23: 21, 242, 255
24,3ss: 240
24,15ss: 116, 240
24,24: 115
25-32: 243
28,3: 260
28,11-19: 191
29-32: 243
29,21: 243
32,27: 65
33,1-9: 236
33,10: 243, 236
33,10-20: 259
33,11.14s: 236
33,12ss: 245
33,15: 106
33,21s: 243
33,24: 243, 271
34: 243
34,23s: 102
34,25: 245
34,28: 243
36,16ss: 259
36,20: 140, 259
36,22: 251
36,25ss: 245
36,28ss: 72
37,1ss: 271
37,1-14: 113, 242
37,11: 242
37,24: 102
37,25: 72
37,26: 245
38-48: 266
38s: 68, 236, 261
38,12: 85
40-48: 84, 113, 123, 128
40,1: 145
40,4(45s): 261
41,4: 261
43,1ss: 87, 245
43,3: 88
43,5: 113
43,7: 83, 88
44,6ss: 104s, 108, 240
44,23: 106
44,24: 109
44,28: 109
46,1ss: 145
46,16ss: 72
47,1-12: 83
48: 71
48,30-35: 258

Oseas

1: 116, 213, 217, 233
1,2.4: 213
1,9: 191, 215
2: 213
2,4: 213
2,10ss: 74
2,16: 216
2,16s: 217, 250
2,16ss: 217
2,17: 72
2,20: 269
2,21s.25: 217
3: 213, 217
3,1ss: 213
3,5: 102, 213
4,1: 165, 215
4,2: 215
4,4ss: 213
4,6: 165
5,8-6,6: 216
5,14: 116, 216
6,1s: 146
6,1ss: 217
6,6: 165

6,7.9: 215
8,4.13: 216
9,7: 113s
9,10: 21, 215
10,5.6: 216
10,12: 217
11,1: 163, 215
11,5: 163
11,8s: 217, 232
12,2: 163
12,4: 163, 243
12,10: 215
12,13s: 163
13,2: 137, 163
13,4: 20, 215
13,5s: 163
14: 217
14,5-8: 217

Joel

1,4-2,17: 261
2,18-4,17: 261
2,12ss: 75
2,27: 261
3,1ss: 118
4,17: 261

Amós

1s: 210
1,1: 210
2,8: 212
2,9: 64
2,11s: 93
2,13: 210
3,2: 46, 49, 164, 211
3,7: 114
3,8: 165, 208
3,11.14.15: 211
4,1-3: 220
4,3: 210
4,5: 175
4,6ss: 220
4,13: 175
5,3: 222
5,5: 211
5,8: 175
5,14s: 212
5,15: 212, 233
5,17: 210
5,18-20: 210, 221
5,21ss: 220
5,23: 170
5,25: 212
5,27: 210
6,5: 129
6,7.9s: 211
7s: 230
7,1: 210
7,1ss: 113
7,1-8: 210
7,4: 211
7,9: 210
7,10ss: 137, 233
7,11: 210
7,13: 131
7,14s: 112
7,15: 210
7,17: 71, 210
8,1s: 210, 230
8,2: 215, 239
8,5: 141
9,1-4: 210
9,5s: 175
9,7: 211
9,11s: 102, 212
9,13-15: 212

Jonás

3,5: 168

Miqueas

1-3: 228
1,5: 227
1,5-7.10ss: 227
2,1s: 227
2,1ss: 72, 154
2,1-5: 227
3,2-4.5: 227
3,6s: 115
3,8: 113
3,11: 227
3,12: 228
4,1-3(4): 225
4,8: 227
5,1ss: 228
6,1-8: 228
6,5: 161

Nahún

1,2: 124
1,3: 124

Habacuc

2,1ss: 230
3,3: 77

Sofonías

2,3: 230
3,4: 106

Ageo

1,6ss: 75
2,11ss: 106
2,15ss: 75
2,20ss: 102

Zacarías

1,7-6,8: 260
2,1-4: 68
3,1ss: 195
3,1-7: 113, 261
3,8: 268
4: 102
4,1ss: 268
4,6: 67
6,9ss: 116, 268
6,12: 268
8,20-23: 254
9,9s: 102, 272
9,10: 102
12-14: 266
14: 266

Malaquías

1,2s: 48
2,4.5.8: 62
3,23s: 118

Salmos

1: 163
2: 100s
2,6: 100
2,8: 120
3,4: 65
5,13: 173
6: 173
7: 173
7,12: 163
8: 37, 39
8,6: 37
15: 106
15,5: 155
17: 173
17,7: 173
16,5s: 109
18,2: 164
18,11: 82
19,2: 41, 43, 87
19,2-7: 39
20s: 101
20,8: 67
22: 173, 175
22,4: 168
22,23: 175
23: 173
23,3: 173
24: 65
24,3-5: 106
24,4: 140
24,4s: 163
24,5: 173
24,7-10: 81
25,11: 173
26: 173
26,3: 173
27,1ss: 173
29: 87
29,1-3: 42
29,3: 42s
29,9: 42
30: 175
31,24: 164
32: 173
33,9: 35
35,2: 65
37: 178
38: 173
41,14: 167
42-83: 15
42: 105
42s: 174
44-49: 105
45: 100
45,7: 100
46: 84
46,5: 83, 245
46,9s: 67
47: 42
48: 84
48,3: 84
50: 123
50,14: 175
51: 173
51,7: 196
51,9: 148
68,9: 77
72: 101
72,16: 101
73: 178, 189
73,17s: 189
73,23s: 268
73,26: 109
74,2: 25
74,13s.15s: 40
76: 84
76,3: 32
77,11: 12, 173
77,12: 12
78,70: 49
80: 173, 242
81: 76, 123
81,4: 76
82: 44, 177
82,1.6: 43
84s: 105
89: 102, 173
89,4: 49, 62
89,10s.12s: 40
89,20s: 49
89,29: 62
89,50: 255
91,11s: 173
92: 170
93: 42
93,1: 42
95: 43
95,4s: 40
96: 42
96,5: 40
96,10: 42
98: 42
99: 43, 161
99,1: 82
99,2: 43
99,5: 43, 83
101: 101
102: 173
103: 176
103,13: 25
103,14-18: 249
104: 40, 182
104,2.6-9: 40
104,9: 199
104,19: 40
105,26: 49
106,12: 168
107: 175
109: 173
110: 100, 108
110,1: 100
111: 163
111,3: 163
111,4: 164
111,10: 183
112: 163
112,3: 163
112,4: 164
115,4-8: 177
116,1: 164
119,47: 164
119,66: 168
119,105: 122

119,173: 48
121,2: 176
130: 173
132: 102
132,2.5: 27
132,7s: 83
135,4: 47
135,15-18: 177
136: 21, 39, 174
137,1: 239
139: 40
139,13-16: 40
139,15: 33
143: 173
146,3: 67
148,5: 35

Job

1s: 16, 195
4,3-5: 187
6,4: 65
9,22s: 188
13-37: 15
14,15: 188
15,20: 167
16,19-21: 188
19,25: 188, 255
19,25s: 267
22,1ss: 187
28,1-27: 184
28,23: 184
28,28: 183
29-31: 189
31: 188
32-37: 189
33,26: 163
38ss: 179
38-41: 189
38,4ss: 40
42: 16
42,7: 189

Proverbios

1-9: 40
1,7: 183
1,20ss: 183s
3,7: 184
3,19: 40
8,22ss: 41, 183
8,30: 183
9,1ss.10: 183s
10,1-22,16: 180
10,1.4.22.29: 182
11,1: 182
12,9: 180
14,26s: 167, 183
14,31: 182
15,3.11: 182
15,16s: 180
15,18: 182
15,23: 185
15,33: 183
16,9.33: 182
17,5: 182
19,21: 120
21,2: 182s
21,30: 182
21,31: 183
22,17-23,12: 178
22,17: 180
22,19: 182
22,23: 182, 188
23,11: 182
23,20s: 180
26,12: 184
28,8: 155
30: 180
30,15s: 180
30,18s: 180, 182
30,21-23: 180
30,24-28: 180
30,25: 181

Eclesiastés

2,14.18: 184
2,18-23: 186
2,20: 184
2,24.26: 187
3,1-9: 186
3,2.10-15.11.14: 186
3,21: 33
4,4-6.7-12: 186
7,1ss.15: 186
7,16-18.21s: 187
7,29: 187, 193
8,11: 187
8,16s: 184
9,1.11.13ss: 186
11,9-12,7: 187
12,1: 181
12,7: 33
12,9: 184

Ester

3,7: 146
4,14: 146
9,24: 146

Daniel

1: 269
2: 68, 266s
2,18s.20-23.27-30: 269
2,44: 263
2,47: 269
3: 269
6: 269
7: 266s
7,27: 263, 269
7,28: 269
8: 266s
8,9: 71
9: 266
10-12: 266s
10,13.20s: 44
10,21: 268
11,16.41.45: 71
12: 269
12,1: 44, 268
12,1-3: 268
12,2: 269
12,11s: 266
12,12: 269

Esdras

2,40: 105
2,63: 107s
8,15ss: 105

Nehemías

7,43: 105
7,65: 107

1 Crónicas

12,6: 43, 73
15,2: 49
16: 170
16,39: 81
17,14: 101
21: 83
21,1: 195
21,16: 83
21,29: 81
23,25ss: 109
25s: 108
25,1s: 111
28,4-6: 49
28,5.6: 101s
28,8: 70
28,10: 49
28,18: 87
29,23: 101

2 Crónicas

1,3: 81
2,12s: 121
5,5: 81
9,8: 101
20,19: 105
20,20: 168
26,16: 108
29,11: 49

2 Macabeos

7,28: 35

Eclesiástico

44ss: 181
49,8: 87

Mateo

3,9: 211
10,37: 152
11,14: 262
16,14: 262
16,18: 84
17,10-12: 262
25,32s: 245
27,46: 175

Marcos

15,34: 175

Lucas

4,16ss: 262
18,9-14: 173

Juan

14,18: 117

Hechos

2,1: 145
3,22s: 117
4,12: 176
7,37: 117
14,12: 80
18,18: 93
21,23ss: 93

Romanos

4: 168
5: 192
5,12: 192
7: 143
8,33: 258
10,6-8: 127

1 Corintios

1,18ss: 190
2,11: 119
8,5: 131
13: 164

Gálatas

6,10: 157

Efesios

6,2s: 151

Filipenses

2,10s: 254

Hebreos

1,1: 272

Apocalipsis

12,9: 194
20,2: 194

INDICE ANALITICO

Aarón: 43, 56, 62, 103-105
Acciones proféticas con carácter de signo: 115s, 214, 223s, 235, 240, 244
Acto de abjuración: 59, 130s
Actos determinantes del destino: 183, 197
Adivinación: 117
Administración de la justicia: 109
Adulterio: 153, 213, 242
Ageo: 260
Alabanza: 169-177
Alianza: 50-62, 200, 211, 235, 246, 272
de Moab: 54
Altar: 78
Ambito jurídico: 154
Amós: 210-212, 220
Angel (cf. también Yahvé, mensajeros de): 44, 172
Año jubilar: 154
Apocalíptica: 263-270
Arca de la alianza (cf. Yahvé, arca de): 85s
Aserá: 138
Asirios: 221, 224, 229
Astros: 34s, 44

Baal: 43, 73s, 84, 132, 206, 231
Babilonios (caldeos): 230, 251, 261
Banquete de alianza: 51s, 56
sacrificial: 171
Becerro de oro: 136, 216
Bendición: 28, 35, 72-75, 108, 126, 174, 198-200, 205, 254
Betel: 79s, 136, 210

Canon: 11, 264
Canto de acción de gracias: 175
Canto de María: 20s
Cantores del templo: 111
Caos: 33, 199
Cargar con las culpas: 259s
Carro del trono: 87
Centinela (o vigía): 247
Circuncisión: 149s
Ciro: 252
Código de Santidad: 127, 133, 161, 167
Comunión: 172
Confianza: 167, 183
Conquista de la tierra prometida: 218
Conversión (cf. penitencia)
Corazón (nuevo): 245s
Creador-creación: 32-45, 181-183, 187s, 253
Cronista: 128, 208, 271
Culpa: 252
Culto: 170s, 217
en los altozanos: 206, 231, 239

Daniel, libro de: 263, 266-270
David (promesa davídica): 49, 62, 65s, 96-102, 208, 212, 223, 228, 235, 244, 255, 272
Decálogo: 57, 123s, 130s, 135s, 139, 142, 151-155, 157
preámbulo: 15, 19s, 123s, 203, 215
Derecho de asilo: 152
de embargo: 155
Descanso: 23, 141s, 225
Desierto, marcha por el: 212, 245, 250
Desposorios (sagrados): 72s, 146, 153
Deuteroisaías: 38s, 44, 47, 134, 139, 248-259
Deuteronomio: 53, 125s, 132
Deuteronomista (historiografía): 30, 90, 204-209
Dimensión política de la fe: 25
Dios de los Padres: 26-31
Dioses extraños: 130-134
Documento sacerdotal: 13-16, 26-29, 33-37, 55s, 61s, 76,

81s, 86, 107, 127s, 141-149, 170s, 199, 271
Dolor: 187-190, 226, 236, 256-260
Doxología: 175

Eclesiastés: 184-187
Edades del mundo: 60s, 266
Efod: 107, 137, 218
Egipto: 20-26, 242
El: 43s, 83, 132s
Elección: 25, 45-50, 112s, 211, 242, 252
Elías: 77, 112, 118, 209, 214, 262
Elohísta: 13-17, 27s, 55, 77
Emanuel: 223
Endurecimiento del pueblo: 220, 226
Esperanza: 23, 270s
Etica comunitaria: 158
Exodo
de Egipto: 21, 25, 30, 212, 241
nuevo: 23, 245, 250
Expectación
mesiánica: 102, 224, 228, 249
del futuro (cf. esperanza, promesa): 23, 30, 258
Expiación, gran día de la: 109, 146, 172, 271
Extranjeros residentes: 155s
Ezequiel: 84, 238-248

Fe: 167s
Fiestas: 141-147
de Año Nuevo: 145s
de las Semanas: 145
de los Purim: 146
de otoño: 144
Fórmula de alianza: 53, 215

Gog: 264
Grito de socorro: 172-177
Guerra: 63-68
siroefraimita: 216, 221-224

Habacuc: 229s
Hebrón: 96s
Héroes: 65
Hijo de Dios: 25
Historia: 24, 215, 242, 271
de los orígenes: 191-200
de los patriarcas: 201
Holocausto: 171
Hombre: 35-38
Horeb: 53, 77
Humildad: 230, 266

Imagen
de Dios: 36-38
del matrimonio: 25, 151s, 213, 217, 242
Impuro: 106, 147, 219
Intercesión: 111, 116, 202, 212
Isaías: 68, 219-226
Apocalipsis de (Is 24-27): 265s
Israel: 21-25, 29s, 59

Jacob: 27, 216, 252
Jeremías: 230-238
Jerusalén (cf. también Sión): 240-243
Job: 187-190
Joel: 265
Josué: 88ss, 205
Jueces: 90-93, 154
«Justicia»: 161, 172s, 183, 246, 271

Legislación sobre los esclavos: 156
Levitas: 62, 103s, 108s, 129
Libro de la Alianza: 56, 125
Liturgia de entrada: 106, 163, 228, 246

Maat: 41, 179
Madián: 22, 64, 220
«Madre Tierra»: 35
Malaquías: 262
Maldición: 126, 174, 197
Mari: 52

Masebá (estelas): 56s, 138, 206, 218
Matrimonios mixtos: 262
Milagro: 21, 66, 118
Miqueas: 227
Misión: 113s, 219, 257
Mitos: 29s
Moisés: 24, 43, 56s, 80, 87s, 138, 216, 258
Monoteísmo: 44
Muerte: 185, 188s, 197, 266, 268, 271
Mundo de los pueblos: 254
Murmuraciones del pueblo: 202

Nacireos: 93
Nahún: 229
Nombre de Dios (cf. Yahvé, nombre de)
Novilunio: 145
Núcleo del AT: 13

Ofrenda de alimentos: 171
Ombligo de la tierra: 85
Oración: 171-177
Orden del mundo: 179, 183-190
Orgullo: 221
Oseas: 137s, 213, 218, 231

Pactos hititas de vasallaje: 52
Padres, honrar a los: 151
Pascua: 144s
Pastor de Israel: 23, 30, 270
Paz: 224
Pecado: 191-200
  original: 191s
Penitencia (conversión): 208, 223, 231, 247
Peregrinación de los pueblos: 225
Pobres: 155, 225
Precepto: 50, 56-59, 70, 122-159, 203s, 215, 271s
  del amor: 155, 163s, 215
  rituales: 148-150
  sobre la sexualidad: 153
Predicación: 194
Profano: 106
Profetas: 31, 49, 59, 66, 107, 110-119, 209-263
Prohibición
  del homicidio: 152s
  de las imágenes: 135-140
  del robo: 153s
  de la sangre: 148s
  de la usura: 155s
Promesa: 26-31, 69, 201
Propiedad: 153s
Puro: 106, 147

Querubines: 82

Reforma deuteronomista: 132s, 232
Rescate: 251
Resto: 223
Resurrección: 244, 267
Rey: 48s, 93-102, 205, 218, 233, 272
Río del paraíso: 245

Sábado: 141s
Sabiduría: 40s, 120s, 177-190, 269
Sacerdote: 49, 62, 66, 103-109, 262
Sacrificio: 108, 146, 170s, 217
  expiatorio: 172
  por la culpa: 171, 259
Sadoquitas: 104s
Salmos penitenciales: 173
Salomón: 97, 120, 178, 205, 272
Salvador: 90-93, 95
Santo: 47, 106, 161
  de Israel: 218, 255
Santuario (nuevo): 245
Satán: 195s
Saúl: 94s, 205
Seducción: 206s
Segregación: 48
Serpiente de bronce: 138
Siervo de Dios: 255-260, 272
Signo de la alianza: 61, 141, 150

Sinaí: 50, 57, 76s
Sión: 83s, 102, 219, 224s, 227
Siquén: 22, 58s, 79
Sofonías: 229
Sueño: 66, 106, 118, 266
Suertes sagradas: 66, 106s
Sumo sacerdote: 260

Teofanía: 50
Tiempo cumplido: 186
Tienda del encuentro: 80s
Tierra: 69-73
Tipo-antitipo: 250
Torá: 106, 212
Tritoisaías: 261

Unción: 96, 111

Veracidad: 158s
Vida: 247, 259
Videntes: 110-112
Visión: 113ss, 210s, 230s, 238s, 260, 264
Visiones nocturnas: 260
Vocación profética: 111, 210, 230, 239, 249

Yahvé
amor de: 47, 163s
arca de: 81s, 108, 128, 137
conocimiento de: 165, 215
de los ejércitos: 82, 84
día de: 211, 221s, 226, 239, 265
escabel de: 83
espíritu de: 66, 91-97, 112, 118, 224, 227, 238, 265, 272
fidelidad de: 30, 246, 250
gloria de: 87s
guerra de: 64, 97
ira de: 203, 208, 271
juicio de: 207, 211, 216, 221, 225, 230s, 239-246, 265s
mano de: 113, 239
mensajeros de (cf. ángel): 79s
nombre de: 13-20, 80, 84s, 139s, 174s, 176, 181, 246
palabra de: 30-35, 114-118, 230, 236, 249
plan de: 221s, 226s, 263
presencia de: 63s, 75-88, 219, 239, 271s
reinado de: 41s
rostro de: 78s
siervo de (cf. siervo de Dios)
temor de: 165s, 181s, 187-190
trono de: 82s
Yahvista: 13, 16, 26, 28, 32s, 55, 58, 76, 192-199

Zacarías: 260